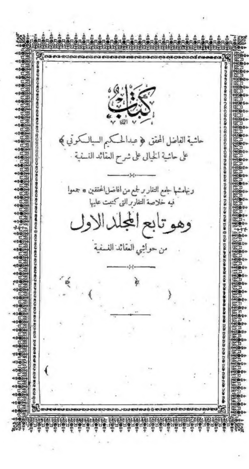


كتاب

حاشية الفاضل المحقق «عبد الحكيم السيالكوتي» على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية

وبهامشها جامع التقارير لجمع من افاضل المحققين * جمعوا فيه خلاصة التقارير التي كتبت عليها

وهو تابع المجلد الاول

من حواشي العقائد النسفية

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ حمداً لمن استأثر بالحقائق فلا يحيط بكنهها سواه * تنزه في ذاته ونعوته لا شريك له في فعله وعلاه * وصلاة وسلاما على محمد نبيه ومصطفاه * وعلى آله وصحبه السالكين نهجه وهداه * وبعد فلا ريب ان اجل ذخيرة ترام * هي الحواشي السيالكوتية على المسائل الخياليه واني متحفك على عجل بجمع ما وضعه عليها بعض الائمة الاعلام ومهذبك على الاثر في هذا المجموع بعض ما وضع على الاصل وربما استزدتك شيأ يتعلق بالشرح والله ولي التوفيق (قوله يامن تقدس ذاته الخ) (إن قلت) الافكار جمع فكر والانظار جمع نظر وهما على المشهور ترتيب امور الخ وتنزيه الله تعالى عن ان يدرك كنه ذاته وصفاته بواسطة هذا الترتيب لا يدل على عدم امكان ذلك الادراك او عدم وقوعه على خلاف يأتي لجواز ان يكونا بديهيين او بسيطين يدركان بكنههما لا بواسطة الترتيب المذكور لانه لا يتعلق الا بنظري مركب (قلت) المراد إحاطة ذوي الافكار وإدراك ذوي الانظار او ان المراد من الفكر والنظر مجرد حركة النفس في المعقولات (قوله نحمدك حمداً نضرت الخ) في المصباح نضر الوجه بالضم حسن والنضارة الحسن وفي القاموس نضر الوجه والشجر واللون كنصر وكرم وفرح فهو ناضر ونضير والناضر الشديد الخضرة ويبالغ به في كل لون اخضر ناضر واحمر ناضر واصفر ناضر والرياض جمع روضة وهي كما في المصباح الموضع المعجب بالزهور سمي بذلك لاستراضة المياه السائلة اليها اي لسكونها بها ويقال اراض الوادي واستراض اذا استنقع فيه الماء والزهرات جمع زهرة وقد تحرك النبات او نوره او الاصفر منه والانتشار كالنشر الانبساط وانتشر الخبر ذاع ويقال حفل القوم حفلا اجتمعوا



يامن تقدس ذاته عن احاطة الافكار * وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار * نحمدك حمداً نضرت في رياض القدس زهراته * وانتشرت في محافل الانس نفحاته *

كاحتفلوا وحفل المجلس كثر اهله والانس بالضم والانسة بالتحريك ضد الوحشة والنفحات جمع نفحة على وهي الرائحة الطيبة ومعنى الفقرتين انه يثني على الله تعالى ثناء يدل على كمال تقديس الله عن كل مالا يليق بذاته وصفاته وعلى كمال الانس بالله والتوجه اليه ولذلك توجه الى الله قبل الثناء مستحضراً تقدس ذاته وصفاته عمالا يليق بهما اللازم ذلك لعدم إحاطة الافكار بكنههما ففيه تلميح لقوله عليه الصلاة والسلام الاحسان ان تعبد الله كانك تراه وقوله كلكم حمقاء في ذات الله تعالى وغير خاف عليك ما فيهما من الاعتبارات البيانية * قال الشيخ خالد هنا فوائد (احدها) براعة الاستهلال باعتبار ذكر الذات والصفات والافكار والانظار (ثانيها) الاشارة الى رد من منع اطلاق المبهمات عليه تعالى لما ورد من اطلاق من وما والذي عليه تعالى في الكتاب والسنة (ثالثها) العدول عن التعبير بالمتقدس كما فعله الشارح الى تقدس فيه نجاة كما سنذكره في إيضاح كلامه على لفظ لستأهله لوروده ماضياً في كلام الثقات قال في المصباح تقدس الله تنزه وهو القدوس اهـ لا اسم فاعل صرح به ابن ابي شريف في اوائل حواشيه على الشرح (رابعها) انه ذكر الفعل المنسوب الى الذات وانث المنسوب الى الصفات اشارة الى ما سأحققه من ان المراد بالذات المستعملة في الباري تعالى ليس مؤنث ذو ولذا طولت التاء في الخط وبقيت في النسبة في قولهم الصفات الذاتية مثلا (خامسها) ان تصدير الكتاب بالفقرتين لا يستلزم خلو ابتدائه من الحمد ليكون بتركه اقطع إما لان المراد بالحمد في الحديث ذكر الله تعالى كما في

او لانهما مربوطتان بلفظ نحمدك الآتي او لان الحمد اظهار الصفات الكمالية وهو يتحقق بلفظ الحمد وغيره بل باللسان وغيره كما في حاشية السيد على شرح المطالع وهو احسن معاني الحمد لشموله حمد الباري تعالى ذاته دون المعنى اللغوي والاصطلاحي المشهورين وحمد المخلوقات بالنسبة الى حمده تعالى لا يعتد به انتهى (قوله ولي) في المصباح وليت الامر اليه بكسرتين ولاية توليته ووليت البلد وعليه اه ويصح فيه التشديد (قوله اولى) بضم الهمزة وفي قوله المسكين تلميح للحديث اللهم احيني مسكيناً وامتني مسكيناً واحشرني في زمرة المساكين (قوله القمقام) بالفتح ويضم يطلق على السيد والامر العظيم والبحر والقرم بالفتح السيد ايضاً ويقال له مقرم كمكرم واصله البعير المكرم لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للفحلة والمنتجب المختار فقوله ومنتخب تفسير والغواشي جمع غاشية يطلق على قميص القلب وعلى جلد البدن جفن السيف من اسفل شاربه الى نعله وعلى داء في الجوف وللاماطة الازالة (قوله منها ما علقه الفاضل) قال الشيخ خالد اراد به المولى الخيالي وكان المناسب تسميته لخفاء اسمه ولا سيما في البلاد الهندية وعدم تسميته التفتازاني لظهوره ان اراد اظهار ماخفي واخفاء ماظهر والا فتسميتهما معاً فلعله لم يبلغه اسمه وهو المولى شمس الدين احمد بن موسى الشهير بالخيالي وبعض مناقبه مذكورة في الشقائق النعمانية انتهى (اعلم) ان المحشي في هذا الكتاب اعتاد التعبير عن الخيالي بالفاضل المحشي وعن قول احمد بالمحشي المدقق وعن قره كمال ببعض الفضلاء وعن عصام الدين ببعض الافاضل وعن بحر الافكار بالفاضل الحلبي بالحاء المهملة وعن غيرهم كعباث الدين ومصلح الدين

العريف بلا زاده بما قيل فلعله لم يصرح بالاسم هاهنا اشارة الى بعض ذلك الاصطلاح وبالجملة عدم التصريح بالاسم نوع من التعظيم ولذلك وضعت الكنى وأيضاً قصد بذلك الرد على من نازع في نسبة هذا الشرح للمولى التفتازاني فصرح باسمه لذلك ولعدم وقوع هذا النزاع في الحاشية لم يصرح باسمه وسيأتي الاشارة اليه (قوله اعناق الخواطر) جمع خاطر وهو الهاجس ويطلق الهاجس على ما تحدث به نفسك في صدرك مثل الوسواس ولا يخفى ملاءمته لقوله لكن ما اتوا الخ (قوله اعين الدياجر) قال الشيخ خالد لا يخفى ما فيه من المبالغة المعنوية و المؤاخذة اللفظية انتهى) (اعلم) ان الدياجر جمع ديجور كما في الصحاح للجوهري وكذا في لسان العرب يستعمل لمعان منها الظلام فالاضافة فيه من إضافة الموصوف الى الصفة اي الاعين المظلمة تعريضاً بهم فكلامه واضح (قوله الغليل) في القاموس الغل والغلة بضمهما والغليل محركة وكأمير العطش او شدته او حرارة الجوف وقد غل بالضم فهو غليل ومغلول ومغتل (قوله برهة من عنفوان) في القاموس البرهة بالفتح والضم الزمان الطويل اواعم وعنفوان الشيء وعنفوه مشددة اوله او اول بهجته والفرصة بالضم النوبة من تفارص القوم الماء القليل لكل منهم نوبة فيقال يافلان جاءت فرصتك اي نوبتك ووقتك الذي تسقي فيه وانتهز الفرصة شمر لها مبادراً والجمع فرص كغرفة وغرف والاوابد الوحوش وانس بالتشديد ضد اوحش والشوارد المتفرقات وقوله مصادره وموارده معناه بيان محل المنقول وما يكون من عنده ولاي مناسبة نقل اوذكر والضبع بالسكون العضد يقال ضبعه كمنعه مد اليه ضبعه للضرب والقلادة ما جعل في العنق وقلدها قلادة جعلتها في عنقها ومنه تقليد الولاة للاعمال والكواهل جمع كاهل مقدم اعلى الظهر مما يلي العنق وهو الثلث الاعلى وفيه ست فقرأ وما بين الكتفين

وصلي على من ولي فوق مايسمه الافهام * وأولى مالا يحيط به الاوهام * وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه الصلاة والسلام من ركبها نجا * واصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى

﴿ وبعد ﴾ فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين * ان شرح العقائد النسفية للملك القمقام * والقرم الهمام * العالم الرباني * سعد الملة والدين التفتازاني * لكونه خير منتجب ومنتخب قد اشتهر بين الفحول وتناولته أيدي القبول * فاماطوا عنه الغواشي * وكتبوا عليه الحواشي * ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق الالمعي المدقق للطف معانيه وحسن مبانيه * قد امتدت عليه أعناق الخواطر وسهرت لاجله أعين الدياجر لكن ما أتوا بما يروي الغليل * او يشفي العليل لسان ابكاره آبية عن خطبة كل عازب * ومخدراته محتجبة لا تنجلي لكل طالب فصرفت برهة من عنفوان الشباب في حل مبانيه * وانتهبت فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانيه فقيدت اوابده * وآنست شوارده * وحققت مقاصده * وبينت مصادره وموارده * آخذا بضبع القاصرين ومجيباً عن شبهة الناظرين * فجاء بحمد الله تعالى موافقاً للمأمول * وتم بعونه مطابقاً للمسؤول * ثم ألحقته

(قوله الضنة) يقال ضن بالشيء يضن من باب تعب ضناً وضنة بالكسر وضنانة بالفتح بخل فهو ضنين ومن باب ضرب لغة والرباع كسهام جمع ربع محلة القوم ومنزلهم والخافقان المشرق والمغرب (قوله وشمل شمل الخلائق) يقال شمل شملاً وشمل شمولا من باب تعب وقعد ثم وجمع الله شملهم ماتفرق من أمرهم وفرق شملهم ما اجتمع من امرهم فالمعنى جمع ما تفرق من امر الخلائق بلطف سلطنته اي ولايته ومقاصد الفضل والعلم ثمراتهما المترتبة عليهما وتاسيسها بتأسيس الفضل والعلم وترصيص الشيء ضم بعضه الى بعض (قوله وجاعلهم جزر السباع)هو بجيم فزاي مفتوحين فراء مهملة اللحم الذي تأكله السباع يقال تركوهم جزراً بالتحريك اذا قتلوهم وفي بعض النسخ بتقديم الراء المهملة على المعجمة فيصح ان يكون مصدراً ككرم بمعنى المفعول يقال جرز ككرم اكل اكلا وحياً كفي اي سريعاً تاما ويصح ان يكون على وزن غرف جمع جرزة كغرفة وهي القبضة من القت ونحوه فالمعنى جاعلهم في قبضة السباع وحيازتهم كما في بعض النسخ وجاعلهم حوز السباع بالحاء المهملة والواو والبوادي جمع بادية وهي خلاف الحضر والوهاد جمع وهدة الارض المنخفضة والهطل اصله تتابع المطر والقراء تأنيث الاغر كالحمراء تأنيث الاحمر بمعنى البياض ثم استعير لكل واضح معروف مشهور (قوله الاله المجازي) هذا في غاية البشاعة في حق المادح والممدوح اعاذنا الله تعالى عن مثله ومن علينا بالتوبة النصوح والعجب ان المحشي يتعرض للخيالي فيما سيأتي من قوله في مدح الوزير آخر معارج ذهنه الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان بانه اغراق خارج عن حد الامكان مع انه اقرب الى التأويل من هذه المجازفة الفاسدة بحمل الامكان على العادي بل هو المتبادر من محاورات الناس المعهود عند العرب وتخصيص البشر بأقرانه المعاصرين له وتخصيص العمومات اكثر من ان يحصى لكن لفظ الاله لكونه بمعنى المعبود لا يحسن اطلاقه ولو اوله بألف تأويل والتقييد بالمجاز لا يخلصه اذ لا يحتمل شأن الالوهية التعدد ولو على وجه الحقيقة والمجاز بل لا يتصور التجوز ههنا اذ لا اشتراك بوجه فلا يأتي وجه الشبه الذي لابد منه في باب المجاز نعم يتصور التعدد على وجه الحقية والبطلان وارادته اضر للطرفين من الاول اذ ينقلب بها المدح ذما حينئذ وقد نطقت النصوص بان الآلهة الباطلة تعذب في النار يوم القيامة فهلا عبر عنه بظل الله تبارك وتعالى عما لا يليق مثلا انتهى مولانا خالد ودفعه بعضهم بان الاله ليس بمعنى المعبود بل بمعنى المفزع في الشدائد لانه مأخوذ من الفزع او مأخوذ من الحب فيكون المعنى المحبوب في قلوب الرعايا والمجازي بمعنى المحسن والمكافئ اي يحسن اليهم على قدر محبتهم هذا اذا كان المجازي اسم فاعل واما اذا كان بالفتح فيكون التشبيه بالمفزع الحقيقي في كونه ظلا إلهياً ويؤيده المروي عن ابي بكر رضي الله عنه قال عليه السلام السلطان ظل الله في الارض يأوي اليه كل مظلوم من عباده فان عدل كان له الاجر وعلى الرعية الشكر وان جار او ظلم كان عليه الوزر وعلى الرعية الصبر هذا اذا كان بمعنى المفزع اما اذا كان بمعنى المحبوب الخ وجه التشبيه في كونه ظلا رحمانياً ويؤيده قوله عليه السلام في رواية السلطان ظل الرحمن في الارض وان جار وخان وظلم كان عليه الاصر انتهى (اعلم) ان صاحب التفسير الكبير بعد ان ذكر صحة أن يكون الاله بمعنى المعبود أو مشتقاً من ألهت الى فلان سكنت اليه أو من الوله وهو ذهاب العقل أو من لاه اذا ارتفع أو من أله في الشيء اذا تحير فيه أو من لاه يلوه اذا احتجب أو من اله الفصيل اذا ولع بامه أو من اله الرجل يأله اذا فزع من أمر نزل به فآلهه أي أجاره قال قال الخليل أطبق جميع الخلق على ان قولنا الله مخصوص بالله تعالى وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه وتعالى وأما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله فانما كانوا يذكرونه بالاضافة كما يقال إله كذا أو ينكرونه فيقولون اله كما قال الله خبراً عن قوم موسى (اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون) انتهى

> بخزائنه من تقلد بايادية كواهل الاحسان * وازال بكرمه الضنة عن الزمان * عمر رباع الخافقين بحسن معدلته * وشمل شمل الخلائق بلطف سلطنته * وهو النير الاعظم المرتقي في مدارج السعادة * والسعد الاكبر المسعود بتاج الخلافة * مالك رقاب الملوك * الجامع بين السلطنة والسلوك * مؤسس مقاصد الفضل والعلم * ومرصص قواعد الجود والحلم * مجاهد الكفرة واهل العناد * في الله تعالى حق الجهاد وجاعلهم جزر السباع في البوادي والوهاد * مرجومين بقذف النبال والرماح الهواطل * هتف الهاتف وقل جاء الحق وزهق الباطل * مربي العلماء والصلحاء * حامي الملة الغراء * المؤيد بجنود من عند الله الاله المجازي أبو المظفر شهاب الدين (شاه جهان بادشاه) فهو الذي بتولاه روحانية سيد المرسلين بالتربية
>
> (والتكميل)

فعبارة المحشي ان حملت على ظاهرها فالبشاعة ظاهرة كما يقول الشيخ خالد ولا يتوجه عليه الدفع المتقدم بعد التأمل فيما نقلناه عن الفخر وليس العمدة في التشنيع علي كونه بمعنى المعبود فقط بل على اطباق الخلق على الاختصاص وان حمل المجازي اسم فاعل وجعل الاله بدلا من لفظ الجلالة قبله وان كان بعيداً اندفعت الشناعة أو يقرأ الآله بالمهزة بدلا عن الواو ممدوداً على وزن فاعل من وله ولها كورث وورث ووجل ووعد فهو وله ووواله وآله والوله ذهاب العقل حزنا والحيرة والخوف والحزن والله أعلم (قوله الذي هو أجل الروابط) نعت لصفاء السر وفيه ان حاجة المريدين للمشايخ انما هو لمكان التعطيل والتبطيل في سرائرهم فلا ترتبط روحانيتهم بروحانية النبي عليه السلام الا بواسطتهم وحيث صفت سريرة الممدوح كان صفاء سريرته أجل رابطة كما كان الحال في أصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم والوفري كسكري التامة ويقال وفراء بالمد ملآنة وفي القاموس الدولة الحوصلة لانديالها أي استرخائها وفيه سرادقات جمع سرادق الذي يمد فوق صحن البيت والبيت من الكرسف أي القطن (قوله عطاء من ربك) أي ان ما أعطاك الله من النعم والكمالات فهو بسبب ما أعطاك من الاستعدادات المستوجبة لفيضان تلك الآثار عليك فلا تكرار والسدة كغرفة جمعها سدد كغرف الفناء لبيت الشعر ونحوه وتطلق على الباب (قوله وانكار الجوهري الخ) قيل الانصاف ان كلام الجوهري جوهر الكلام اذ الاستشهاد إنما يكون بكلام مصاقع الانام وثبوته فيه غير معلوم نعم اشتهر في ألسنة الناس ممن لم يكن من فرسان البلاغة فاستعمله (٥) الافاضل في محاوراتهم ودبابيج

والتكميل بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطيل الذى هو أجل الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرته * والعناية الوفرى من دولته * ولقد تأسى بهديه في جميع الاحوال * حتي نودي من وراء سرادقات الجلال * ما أوتى أحد مثل ما أوتيت * عطاء من ربك بما أوتيت * فهو الملك المولى القائم على القلب الجنيدي والاوحدي * المنعم بترويج الدين الاحمدي * من التجأ الى جنابه فقد حاز شرفا عليا * ومن صدف عنه لم يجد نصيراً ولا ولياً * لا زالت عتبته ملتزم الاكابرة * وسدته مستلم شفاه الجبابرة * اللهم يا لطيفا بالعباد * ويا رؤفا بوم التناد * ارزقه الاستقامة والسداد (قوله الحمد لمستأهله) أي لمستوجبه في الصحاح تقول فلان أهل لكذا ولا تقول مستأهل والعامة تقوله لكن في القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهري باطل وقال القاضي في تفسير الفاتحة (لا يستأهل لان يحمد الخ) فان قلت أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستأهل في أسماء الله تعالى قلت أراد به المعنى الوصفي العام ذهابا الى انحصاره في ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما في قوله تعالى والسماء وما بناها قصداً الى الوصف أي شيء اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة

كتبهم انتهى قال في الاساس وقد استأهل لذلك فهو مستأهل له وسمعت أهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعاً وقد صرح الازهري والزمخشري وغيرهما من أئمة التحقيق بجودة هذه اللغة (ومن حفظ حجة) فالحق ما نقله المحشي (قوله فان قلت أسماء الله تعالى الخ) محصله ان ما ذكرته انما يصحح استعمال المستأهل من حيث اللغة ولكن استعمال المحشي إياه يتضمن دعوى صحته شرعا وهي باطلة بقياس من الشكل الاول حاصله المستأهل استعمل في ذات الله تعالى مع عدم وروده وكل ما كان كذلك فاستعماله غير صحيح شرعا أما الصغرى فظاهرة وأشار اليها بقوله ولم يرد المستأهل الخ وأما الكبرى فدليلها ما تقرر من مختار الاشعري من ان أسماءه تعالى الخ (قوله قلت أراد به المعنى الخ) محصله لا نسلم الصغرى وان المستأهل استعمل في ذات الله تعالى اذ الاستعمال فيما ذكر اللفظ وارادتها منه ولم يرد من المستأهل خصوص ذات الله تعالى بل مفهومه العام أعنى ذاتا ما قد استوجبت الحمد وهذا المعنى العام قصد احضاره في ذهن المخاطب من حيث عمومه ليكون توطئة لجزم الذهن بعد الالتفات الى الدلائل الخارجة بانحصاره في ذاته تعالى اذ الانحصار نفي المعنى أعن بعض ما صدقه واثباته لآخر فهو فرع تصور العموم فانفهام خصوص الذات انما هو عند اطلاق اللفظ لا منه وهذا مثل الشمس يساق الذهن عند ذكره الى الفرد المخصوص بواسطة انحصار مفهومه العام فيه وهذا المسلك مع وضوحه أيده المحشي بالنظير وبه تعلم سقوط ما قيل إن انحصار المعنى الوصفي العام في ذاته يقتضي كونه اسما له تعالى ضرورة ان أسماء الله تعالى لا يراد بها الذات من حيث هو هو بل الذات المأخوذة مع بعض الصفات كما لا يخفى على من له أدنى مسكة فبقي الاشكال بحاله وما ذكره من النظير فلا يخفى ركاكته على البصير لان ذلك ورد في شرع العليم الخبير اه

(قوله أو اعتبر ورود الخ) محصله سلمنا انه استعمل في ذات الله بخصوصها لكن ان أريد انه لم يرد حقيقة منعنا الكبرى وان أريد وليس في حكم الوارد أيضاً فالصغرى ممنوعة لان أهل مرادف مستوجب كما صرح به صاحب القاموس وقد ورد في الحديث استعماله في المورد الذي استعملنا فيه مستوجب وقد صرح السيد بجواز وقوع احد المترادفين موقع الآخر الا في القرآن قطعا والا في الحديث والاذكار والادعية على خلاف وقال في المقاصد أسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضي مطلقا وللغزالي في الصفات وتوقف امام الحرمين ومحل النزاع ما أتصف الباري بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا بمرادفه وكان مشعراً باجلال من غير وهم إخلال اه فهو وان لم يرد حقيقة لكنه في حكم الوارد فما قيل ان الترادف بين لفظ الاهل ولفظ المستأهل ممنوع ولو سلم فلا يدفع الاشكال اه فهو من الفضول قال مولانا خالد ان من الالفاظ ما ورد كالجواد والعالم مع عدم جواز اطلاق مرادفه كالسخي والفاضل كما حققه الشارح والسيد في حواشي شرح مختصر الاصول اه (اعلم) ان الذي يؤخذ من الشارح والعضد والسيد أن السخي لما دار بين كونه للجواد والجواد ممن شأنه أن يبخل ثم وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع جوده الشامل علمنا أنه للثاني والفاضل دار بين العالم مطلقاً والعالم الذي من شأنه الجهل ولما وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع علمه الكامل علمنا انه موضوع للثاني فيمكن أن يقال ان السخي والفاضل مما ورد فيهما منع الاطلاق سلمنا لكن لا نسلم الترادف تأمل (قوله أو اختار مذهب القاضي الخ) محصله منع الكبرى بجواز أن يكون المحشي جرى على مذهب القاضي ومحصله كما في السيد على المواقف انه قال كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه والعاقل والفطن والطبيب لما ذكره ثم قال وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق (٦) بلا توقيف يريد بذلك تحرير مذهب القاضي كما هو صريح عبارة المقاصد التي نقلناها

أو اعتبر ورود أحد المترادفين مورد الآخر وقد ورد في الحديث (أهل النعمة والفضل والثناء الحسن) أو اختار مذهب القاضي من أنه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيهما نظر (قوله والصلاة) فعلة من صلى اذا دعا وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت صلاة ولا تقول تصلية والتصلية (درود فرستادن) والسيد من ساد قومه يسود سيادة (مهتر شدن)*

وليس غرضه الاعتراض على القاضي كما وهمه مولانا خالد * ثم اعلم ان القاضي استدل على مذهبه بالقياس ولذا اعترض عليه امام الحرمين بأن القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات وأجابوا عنه بان التسمية (فعل) عمل اللسان وذكر الفخر في تفسيره جملة أدلة للقائلين بأنه لا حاجة الى التوقيف منها ان الله تعالى قال (ولله الاسماء الحسنى) فادعوه بها والاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال فكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه في حق الله تعالى تمسكا بهذه الآية اه فما قاله مولانا خالد من أن مذهب القاضي مبني على التحسين والتقبيح العقليين الباطلين عند أهل السنة ومن ثمة نسب هذا المذهب في شرح المقاصد الى المعتزلة ثم قال واليه مال القاضي أبو بكر منا والمبني على الباطل باطل اه أن كان معناه ان جواز الاطلاق وعدمه مبني على ادراك العقل حسن معنى اللفظ وانه صفة كمال وقبحه وانه صفة نقص فالحسن والقبح بهذا المعنى عقلي اتفاقا كما أنه بمعنى ملاءمة الغرض ومنافرته كذلك وان كان معناه انه مبني على ادراك العقل حسنه بمعنى كونه بحيث يمدح عليه في العاجل ويثاب عليه في الآجل وقبحه بعكس ذلك فقد علمت فساده مما سقناه من أدلة مذهب القاضي والله أعلم (قوله وفيهما نظر) أي في الجواب الثاني والثالث قيل في توجيهه ما علمت اندفاعه والظاهر ان وجه النظر في الاول منهما انه انما يتم لو ورد استعمال المرادف في ذات الله تعالى وغاية ما في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم أنه أهل الثناء والمجد ويجوز ان يكون لفظ الاهل مستعملا في معناه العام ذاهبا الى انحصاره الى آخر ما قال المحشي في الجواب المختار ووجه النظر في الثاني ان مذهب القاضي ضعيف لان عظم الخطر في ذلك يوجب الاحتياط فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع صريحاً وأيضاً لا نسلم عدم الايهام في مستوجب لانه يراد منه من صار أهلا لشيء وهو محال عليه تعالى ومن زاد على هذا الاخير كيف وأصل اللفظ لم يثبت عند الجوهري ولو سلم فالكلام مع المذهب المنصور اه فقد ركب شططاً أفمن يمشي مكباً على وجهه أهدى أمن يمشي سويا على صراط مستقيم (قوله سيادة) ويقال سؤدداً بالضم وسيدودة بالفتح المجد والشرف وساد من باب كتب

(قوله فعيل) على وزن كريم وشريف استثقلت الكسرة على الواو فحذفت فاجتمعت الواو وهي ساكنة والياء فقلبت الواو ياء وأدغمت في الياء (قوله كبرى) هو الرئيس وقوله ولا نظير لهما أي باعتبار الهيئة المخصوصة فلا يرد عليه نحو خيث وخيثة ووجهه ان فعلة انما يطرد في فاعل وصفاً لمذكر عاقل صحيح اللام نحو كامل وكملة وبار وبررة (قوله يدل على ذلك الخ) يريد الاستدلال به من حيث ابدال الياء بعد ألف مفاعل همزة لا من حيث زنة الجمع فان فعائل انما ينقاس في كل رباعي مؤنث بمدة قبل آخره مختوماً بالتاء أو مجرداً منها نحو رسالة وصحيفة وشمال وعجوز ووجه الدلالة انه لو جعل وزنه فعيلا كشريف كان ابدال الياء همزة قياساً لانها حينئذ حرف مد زائد ثالث بخلافه على مذهب البصري الآتي فان الواو عليه ليست حرف مد كما في قسور وقسورة اسم الاسد وجدول وفيه ان هذا الابدال كما ينقاس فيما ذكر يطرد أيضاً في الواو والياء اذا وقعا ثاني حرفين لينين بينهما ألف مفاعل سواء كان اللينان يائين كنيائف جمع نيف أو واوين كأوائل جمع أول أو مختلفين كسائد وصوائد جمع صائد أصله صوايد قال في الخلاصة

كذاك ثاني لينين اكتنفا * مد مفاعل كجمع نيفا

ثم ذهب الاخفش الى أن الهمزة في الواوين فقط ولا يهمز في اليائين ولا في الواو مع الياء فيقول نيايف وسياود وصوايد على الاصل ومما رد به عليه قول العرب في سيقة سيائق وفي جيد جيائد وفي عيل عيائل فتأمل لتعلم ما في كلامه أولا وآخراً وان جيائد جيد ليس بشاذ (قوله وقال البصريون فيعل) أي بكسر العين فان هذا مختارهم وذهب البغداديون الى أنه فيعل كضيغم وصيرف نقل الى فيعل بكسرها على غير قياس كما قالوا في النسب الى بصرة بصري فكسروا قالوا لانا لم نر في الصحيح ما هو على فيعل بالكسر الا صيقل اسم امرأة وهذا ضعيف لان المعتل قد يأتي فيه ما لا يأتي في الصحيح فانه نوع على انفراده فيجوز أن يكون هذا بناء مختصاً بالمعتل كاختصاص جمع فاعل منه بفعلة كقضاة ورماة وغزاة وكما اختص بفيعلولة نحو كينونة

فعيل جمع على سادة ككبرى وسراة ولا نظير لهما يدل على ذلك أنه جمع على سيائد بالهمزة مثل تبيع وتبائع وقال البصريون فيعل جمع على فعلة كأنهم جمعوا سائداً كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس كجيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح (وآله) قيل أتباعه وقيل أمته وقيل أهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل أهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي رواية أنس سئل النبي صلى الله

وأصله كيونونة ولو كان سيد فيعلا لقالوا سيد بالفتح اذ لاضرورة الى التزام خلاف الاصل (قوله كأنهم جمعوا الخ) انما قال هذا لان فعلة انما ينقاس في نحوه كما علمت* واعلم انه لو التزم في سادة انه جمع سائد فانه يقال سائد قومه اذا أريد الحدوث وفي سيائد انه جمع سيدة المؤنث بناء على ان وزنه فعيل كان كل من الجمعين قياساً لكن صريح كلامهم خلافه (قوله وعلى سيائد بالهمزة الخ) علمت ما فيه فخذه وكن شاكراً (قال الخيالي) بسيد رسله فيه تلميح الى قوله عليه السلام أنا سيد الاولين والآخرين على الله ولا فخر لان من كان سيد الرسل يكون سيد جميع العالم (قوله قيل أتباعه) الظاهر أن المراد ما يعده العرف تابعاً من نحو صحبة أو خدمة والمراد من الامة أمة الاجابة وأهل بيته من يعولهم ويسوس شؤونهم والذين حرمت عليهم الصدقة أي وحل لهم خمس الخمس هم بنوا هاشم وبنو مطلب عند الشافعي رضي الله عنه* وأما عند الحنفية بنو هاشم فقط آل علي وآل جعفر وآل عقيل وآل عباس وآل حارث وجملة ما ذكره سبعة معان الظاهر أن ما عدا الثاني والسادس والسابع المسوق له الحديث بمعان لغوية مشترك بينها اللفظ والخلاف فيما يناسب المقام قال الدواني آل الشخص ما يؤول الى ذلك الشخص وآل المصطفى من يؤول اليه بحسب النسب أو بحسب النسبة أما الاول فهم الذين حرمت عليهم الصدقة وهم مؤمنوا بني هاشم والمطلب* وأما الثاني فهم العلماء ان كانت النسبة بحسب الكمال الصوري أعني علم الشرائع والاولياء والحكماء المتألهون ان كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي أعني علم الحقيقة وكما حرم على الاول الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية أعني تقليد الغير في العلوم والمعارف الالهية فآل النبي من يؤول اليه بحسب نسبته لحياته الجسمانية كأولاده النسبية ومن يحذو حذوهم من أقاربه أو بحسب نسبته لحياته العلمية الصورية أو الحقيقية كأولاده الروحانية من العلماء الراسخين والاولياء الكاملين والحكماء المتألهين المقتبسين من مشكاة النبوة سواء سبقوه زماناً أو لحقوه ولاشك ان الثانية آكد من الاولى والثانية من الثانية آكد من الاولى منهما واذا اجتمع النسبتان بل النسب الثلاث كان نوراً على نور كما في الأئمة المشهورين من العترة الطاهرة

(قوله من صحب) بابه سلم والصحبة بالضم مصدر وجمع لصاحب أيضاً مثل فاره كحاذق لفظاً ومعنى وفرهة والصحابة بالفتح مصدر وجمع له أيضاً ولم يجمع فاعل على فعالة الا هذا وهي لغة المعاشرة وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه وللاصوليين فيه خلاف كثير (قوله الذين طالت صحبتهم الخ) اطلق الطول واعتبره بعضهم عاماً تاما وقوله وقيل بشرط الرواية أي مع الطول اطلق الرواية واعتبر بعضهم ان يكون المروي شيأ عزيز الوجود واعتبر بعضهم الغز ومعه واكتفى بعض بأدراك عصره ولو لم يلقه وقوله وقيل هم مسلمون قيل هذا أرجح من غيره لكن شرط كونه صحابياً الموت على الدين ولو تخلل الردة فمن لاقى الرسول وآمن به ثم ارتد والعياذ بالله تعالى فان تاب عن الارتداد ومات مسلماً فهو صحابي سواء كانت توبته في عصره عليه السلام أو بعده وأدخلوا الجن الذين آمنوا به في عصره في الصحابة دون الملائكة والفرق ظاهر ومال بعض المحققين الى أن الانبياء عليهم السلام أصحاب له عليه السلام لملاقاتهم إياه في ليلة المعراج قيل فان كانت هذه الملاقاة كافية في اطلاق الاصحاب فلابد أن يطلق الاصحاب أيضاً على الاكابر والاولياء المكاشفين له صلى الله عليه وسلم وهو الموافق لتحقيق السادات الصوفية ألا تراهم يترضون عن الاكابر في كتبهم وفي محافلهم فرضي الله عنهم انتهى وغير خاف عليك ظهور الفرق بين الملاقاة الجسمانية في حال الحياة وتلك المكاشفة الواقعة بعد الممات وأي دليل على اختصاص الترضي بالصحابة (قوله فذكرها بعد الآل الخ) مثلا اذا حملت الآل على الامة أو على كل مؤمن تقي فأي معنى أريد من الصحب هو تخصيص بعد التعميم وان أردت الاتباع أو أهل بيته فتعميم بعد التخصيص وان أردت غيرهما فلك الاعتباران فأو في كلامه مانعة خلو (قوله يذكر ويؤنث) أي يجري عليه أحكام المذكر والمؤنث كما يرشد اليه كلامه بعد وقوله قل هذه سبيلي قيل الاولى التمثيل بقوله تعالى ولتستبين سبيل المجرمين اذ تأنيث اسم الاشارة وتذكيره لا يقتضي تأنيث المشار اليه ولا تذكيره والا لكانت الرحمة في قوله تعالى قال هذا رحمة من ربي مذكرة ولكانت الشمس في قوله تعالى فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي مذكراً وفساده ظاهر والاصل في ذلك ما ذكره البيضاوي من أن تثنية المضمرات والمبهمات وجمعها وتأنيثها ليست على الحقيقة ولذلك جاء الذي في قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا بمعنى الجمع انتهى وأنت خبير بانه لا وجه لتخصيص الاعتراض حينئذ بالشاهد الاول اذ الشاهد الثاني فيه الضمير وهو كاسم الاشارة كما تنطق به عبارة البيضاوي ثم غير خاف عليك أن لفظ هذه مثلا موضوعة للمفردة المؤنثة والافراد والتأنيث وان لم يعتبر الحقيقي منهما بل الاعم ولكن يعتبر غير الحقيقي عند الضرورة الداعية لذلك كما في لفظ الرحمة والشمس حيث تقرر فيهما التأنيث فلما استعمل لفظ هذا وجب اعتبار التأويل ولفظ السبيل لم يتقرر فيه شيء فلما أستعمل فيه ما للمذكر والمؤنث علمنا أن وضعه علي صحة اعتبار الامرين فيه اذ لادليل على خصوصية أحدهما حتى يرتكب التأويل في الآخر وأنت بعد هذا لا يشكل عليك قول البيضاوي السابق وعبارة المحشي في الاستدلال هي عبارة المختار ثم ظاهر كلام المحشي أن السبيل بالاستعمالين يجمع على سبل وقال ابن السكيت والجمع على التأنيث سبول كما قالوا عنوق جمع عناق وعلى التذكير سبل وسبل وظاهره أيضا أن التذكير والتأنيث في لغة واحدة وقال الاخفش أهل الحجاز يؤنثون الزقاق وهو كغراب ما دون السكة والطريق والسبيل والسوق والصراط وتميم تذكر (قوله والمراد بها سننه الخ) قيل والظاهر أن المراد بها أقواله وأفعاله وأحواله انتهى ولعل وجهه أن السنن جمع سنة وهي بمعنى الطريق فلا يناسب أخذها في تفسير السبل ولكن المحشي يريد منها المعنى الاصولي أعني أقواله وأفعاله وتقاريره والمراد من ادابه أفعاله صلى الله عليه وسلم الخصيصي به التي لم يطلب اتباعه فيها كما أن المراد من أخلاقه صفاته الثابتة الظاهرة والباطنة فيكون هذا من المحشي اشارة الى وجه جمع السبل والى أن أصحابه صلى الله عليه وسلم أوضحوا كل شيء له علقة به سواء كان شرعا أو غيره

عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقي كذا في الشفاء والصحب جمع صاحب كركب وراكب من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى (صحبت كردن ويارى كردن) والمراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرواية وقيل هم مسلمون رؤا النبي عليه السلام فذكرها بعد الآل تخصيص بعد تعميم أو تعميم بعد تخصيص (قوله والسبل) جمع السبيل وهو الطريق يذكر ويؤنث قال الله تعالى (قل هذه سبيلي أدعو) وقال تعالى (وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا) والمراد بها سننه وآدابه وأخلاقه (قوله فدونك)

(قوله جواب اما باعتبار الاخبار الخ) اعلم انك اذا قلت لما زيد فنطلق لا تريد سوى الاعلام بثبوت الانطلاق له على طريق التأكيد وأما وإن كان المشهور فيها انها للتفصيل مع التأكيد لكن أثبت الرضي جواز كونها لمجرد التأكيد كما في هذا المثال ووجه افادتها التأكيد انها تعلق ثبوت الانطلاق لزيد على وجود شيء ما اذ التقدير مهما يكن من شيء فزيد منطلق ولا شك أن المعلق عليه أمر محقق فالمعلق كذلك ولما لم يكن هناك علاقة بين وجود شيء ما وانطلاق زيد قيل أن الترتب باعتبار الاخبار والاعلام والمراد علم المخاطب والمعنى حيث علمت بوجود شيء ما فقد علمت بانطلاق زيد وقريب من هذا ما يقال أن التعليق في أما بعد جلي * ان قلت الجملة الشرطية لا حكم في طرفيها حتى يكون الترتب باعتبار الاخبار والاعلام قلت علمت أنه ليس المقصود حقيقة الشرط والتعليق بل التوكيد فتأمل (قوله وهو اما اسم فعل الخ) قال ابن مالك اسم الفعل على ضربين أحدهما ما وضع من أول الامر كذلك كشتان والثاني ما نقل عن غيره فمنه المنقول عن ظرف أو جار ومجرور نحو عليك بمعنى الزم ومنه (عليكم أنفسكم) أي الزموا شأن أنفسكم ودونك زيداً أي خذه وأمامك أي تقدم ووراءك أي تأخر انتهى ومنه تعلم أن احتمال الظرفية بعيد إذ هو المنقول عنه والنقل يستدعي هجره * فان قلت القطع بان كلمة دون ووراء وعلى تستعمل في المعنى المنقول عنه من غير نظر الى قرينة * قلت قال في شرح الكافية لا يستعمل اسم الفعل المنقول الا متصلا بضمير الخطاب وشذ قولهم عليه رجلا أي ليلزم ولا لم أن المتصل بهذا الضمير يستعمل في المنقول عنه على الوجه الذي ذكرت (قوله فعلى الاول الخ) أي احتمال اسم الفعل وقد تسامح المحشي فان المفعول اسم الاشارة والنبراس بدل أو نعت * أن قلت ما موضع الكاف في دونك * قلت ذهب بعضهم الى أنه حرف خطاب والقائلون بانه ضمير بعضهم يقول مرفوع بالفاعلية وبعضهم مفعول به والصحيح أنه مجرور بالاضافة والتفصيل في مواد الالفية (قوله من حد ضرب) يقال سرى يسري سرى كهدى وسراية ومسرى وسرية (٩٠) بالفتح والضم ويجمع على سري كمدية ومدي قال أبو زيد يكون السري أول الليل واوسطه وآخره وفي القاموس السري سير عامة الليل (قوله

> جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ أو ظرف بمعنى قدامك * (والنبراس) بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء (أيها الساري) من السراية بمعنى (شب رفتن) من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء وقع معترضاً * شبه طالب أسرار العقائد النسفية بدون هذا الكتاب

(٠—٢— حواشي العقائد أول) منادي بحذف الخ) جرى على رأي الاخفش في أن أيها التي تأتي للاختصاص منادي بحذوف الحرف والراجح مذهب الجمهور انه منصوب بفعل محذوف وجوبا على المحل وبناؤه على الضم استصحابا لحالة البناء أو تشبيها له بالمنادي فيكون كغيره مما وقع في الاختصاص نحو بك الله نرجو الخير وسبحانك الله العظيم وذهب السيرافي الى أن ايا في الاختصاص معربة خبراً أو مبتدأ ولعله جعله من النداء ولم يجعله من الاختصاص لقلته بعد ضمير الخطاب ولذا جعلوا أهل البيت من قوله تعالى (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) من باب النداء (قوله وقع معترضاً) أي بين المبتدإ والخبر أو اسم الفعل ومفعوله ونكتة هذا الاعتراض هي نكتة الاختصاص هنا أعني بيان المقصود كما في المثالين ونحو نحن العرب أسخى من بذل وان كان الاختصاص يأتي للفخر نحو على أيها الجواد يعتمد وللتواضع نحو اني أيها العبد ضعيف (قوله شبه طالب أسرار الخ) يريد أن في الساري استعارة تصريحية تبعية وفي النبراس أصلية وهذا انما يظهر على رأي من يجيز جريان الاستعارة في نحو زيد أسد من كل ما ظاهره الجمع بين الطرفين على وجه ينبئ عن التشبيه لجريانها في الاول أن يقال شبه الاشتغال باي كتاب من كتب التوحيد المغلقة التي لا يمكن الوصول الى أسرارها بدون ما علق عليها بالسري في الظلمة لغرض مخصوص واشتق من السرى سارى بمعنى المشتغل باي الخ وهذا نظير استعارة الاسد لمطلق شجاع لا خصوص زيد وان كان هو المراد بمعونة الحمل وفي الثاني أن يشبه أي تعليق يستعان به على تحصيل المغلق بالنبراس الخ وقد أرشد الى هذا في الاول بقوله شبه طالب أسرار العقائد النسفية ولم يقل كما هو الظاهر المشتغل بشرح العقائد النسفية وأيضاً يشير بهذه العبارة الموجزة الى أن المشبه وهو المشتغل بشرح العقائد الخ مطلوبه الذى يحيرفيه هو أسرار العقائد فالمشتغل بالشرح والطالب لاسرار العقائد نظير قولك الحافر للبئر والطالب للماء وأيضاً يشير الى أن الطالب لاسرار العقائد لا طريق له يسلكه الا شرح هذا المحقق فالطالب لاسرار العقائد هو المشتغل بالشرح وأنت

بعد هذا تعلم حال ما قيل ولا يخفى على أولي الالباب ركاكة القول بانه شبه طالب أسرار الخ اذ المقصود للخيالي مدح كتابه لاشرح العقائد انتهى (قوله بالساري في ظلمة الليل) ان قلت هذه العبارة نظير قوله تعالى (أسرى بعبده ليلا) يحتاج معها الى اعتبار التجريد أو التأكيد *قلت كلا فان السائر ليلا يسري تارة في الظلمة بان لا يكون معه نبراس وأخرى به والمراد الاول تأمل (قوله ثم استعمل لفظ الخ) متعلق بالتشبيهين قبل (قوله ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية الخ) أي في الاول والثاني بان يشبه في الاول الحال المعتبر من ذات المشتغل بشرح العقائد بدون هذا الكتاب واشتغاله بذلك الشرح كذلك والارتباط الذي بينهما وعدم اهتدائه الى مقصده بالحال المعتبر من ذات السائر ليلا وسيره والارتباط بينهما وتحيره في مقصده بجامع الهيئة التي تجمعهما ثم استعير الساري للحال الاولى استعارة تبعية تمثيلية على ما هو التحقيق من مذهب السعد أواستعير المركب الدال على المشبه به للحال المشبه الا أنه صرح بما هو العمدة في الدلالة عليه أعني الساري على ما هو المختار للسيد ومثل هذا يقال في النبراس ويحتمل أن التمثيلية في قوله فدونك أيها الخ ولا يخفى عليك اعتبارها ثم إن بعضهم اعترض المحشي بما حاصله أنه لا ينبغي التعرض للاحتمال الاول حيث أمكن اعتبار التمثيلية وقد اعترض بعض المحققين على العصام حيث أجاز في أني أراك تقدم رجلا الخ أن يكون من المجاز المركب غير التمثيلية بانهم صرحوا بان التمثيلية مثار فرسان البلاغة فتى أمكنت لا يعدلون عنها وغير خاف عليك افاضة مثل هذا من غير واحد تراهم يعمدون الى التركيب الواحد وكأنهم يغوصون بحر الاستخراج مكنوناته تلك هي الاعتبارات البيانية وهذا السيد يجيز في قوله تعالى (اولئك على هدى) ثلاثة أوجه المكنية والتبعية والتمثيلية وأجاز غيره في قوله تعالى (لهم فيها زفير وشهيق)

الحقيقة والكناية والتمثيلية وقد أجرى المكنية والتمثيلية والتصريحية في قولهم التمثيلة

بالساري في ظلمة الليل في تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة (كتاب) خبر مبتدا محذوف أى هو كتاب والجملة استئناف لبيان كونه نبراساً (والمكامن) جمع مكمن من كمن كمونا اذا اختفى ووصفه بالخفية للمبالغة أي للمواضع الخفية غاية الخفاء (والاوان) الحين والجمع آونة كزمان وأزمنة (والدعة) السكينة (والجادة) بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق (والايجاز)(كونه

مثار فرسان البلاغة فمعنى قولهم فتى أمكنت لا يعدلون عنها انه ان صح أن تكون التمثيلية طريقاً لافادة المعنى لا يجوز ابراز الكلام على وجه يكون خلوا عنها وليس من حرج على المتكلم أن يلبس المعنى ثوبا له الوان عدة (قوله والجملة استئناف الخ) (كردن) فهو استئناف بياني جواب عما يقال لم كان هذا نبراساً وكذلك قوله يرشدك جواب عما يقال لم كان فيه هدى للناس وفي قوله كتاب الخ اقتباس وتجريد وترشيح وقوله من كمن بابه دخل والمكمن مصدر أريد به الفاعل (قوله اذا اختفى) اعلم أنه منع قوم أن يقال اختفى بمعنى توارى واستتر وأجاز الفراء اختفى بمعنى استتر وقال الازهري واما اختفى بمعنى خفي فهي لغة ليست بالعالية ولا بالمنكرة فيتحرر لك من هذا ان اختفى يصح أن يكون بمعنى توارى واستتر وأن يكون بمعنى خفي ولما فسر كمن باختفى كما في المختار احتمل المعنيين وحمله المحشي على الثاني لانه أنسب بالمقام فقال ان وصفها بالخفية للمبالغة ويصح أن يحمل على الثاني ويكون الوصف للاشارة الى أنها في حد ذاتها خفية لم تظهر لاحد الى الآن وهذا المعنى لا يفهم من المكامن فلا وجه لما قيل الفرق بين الخفاء والاختفاء غير خاف وان خفي على المحشي لحمل الوصف على المبالغة انتهى (قال امليته)من الاملاء أصله أمللته قلبت اللام الثانية ياء دفعاً للاستثقال وقوله الاوان الحين الخ لو قال أوان كزمان لفظاً ومعنى وجمعاً لكان حسناً (قوله والدعة السكينة) في المصباح ودع زيد بضم الدال وفتحها وداعة بالفتح والاسم الدعة وهي الراحة وخفض العيش والهاء عوض من الواو وفي المختار الدعة الخفض تقول منه ودع الرجل بضم الدال فهو وديع أي ساكن ووادع أيضاً مثل حمض فهو حامض واما دع بمعنى اترك فاصل مضارعه الكسر ومن ثم حذفت الواو ثم فتح لمكان حرف الحلق قال بعض المتقدمين زعمت النحاة أن العرب أماتت ماضي يدع ومصدره واسم الفاعل وقد قرأ جمع ما ودعك ربك بالتخفيف وفي الحديث لينتهين قوم عن ودعهم الجماعات أي عن تركهم فقد رويت هذه الكلمة عن أفصح العرب ونقلت من طريق القراء فكيف يكون اماتة وقد جاء الماضي في بعض الاشعار وما هذه سبيله فيجوز القول بقلة الاستعمال ولا يجوز القول بالاماتة فقول بعضهم هنا الدعة بمعنى الترك والسكينة تخليط وقول الاجمل والاستراحة الخ

كردن سخن) (والتعمية) عميت معنى البيت تعمية (پوشيده كردن) ومنه المعمي من الشعر وأصله عمى الامر اذا التبس (والالغاز) من ألغز في كلامه اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع ألغاز (وحمت) على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حوما وحومانا أي دار (وما) مصدرية (ومت) من رام يروم روما طلب عطفه عليه وأراد بالشين المسائل الخالية بالدلائل وبالسين الخالية عنها على ما ذكره قدس سره في حواشي المطالع أو أراد الحروف المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى حين مارمت تصحيح الفاظه حرفا حرفا من سقيم اللفظ والمعنى وفي (ألحقته) اشارة الى أن في خزانته نفائس أخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفي بعض النسخ أتحفته وهو تصحيف اذ الاتحاف لا يكون الى خزانة ولو سلم فالواجب أتحفت به بزيادة الباء في الصحاح التحفة ما أتحف به الرجل من البر (والعلا) الرفعة والشرف فان ضمت قصرت وان فتحت مددت (المثل) بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة اقتباس من قوله تعالى (وله المثل الاعلى في السموات

تفسير لبعض المراد وقوله معظم الطريق أي أحسنه وهو الوسط ويجمع على جواد مثل دابة ودواب واضافته للايجاز يصح أن تكون على معنى اللام أو من فقوله من غير تعمية تأكيد وقوله وأصله عمى الخ أي قبل تعديته بالتضعيف وقوله والاسم اللغز مثل رطب وأرطاب وقوله الاصل أمليته الخ يصح أن يكون جوابا عما يقال كيف يرشد الى المكامن الخ بقوله لاغرو فاني ألقته في رغد من العيش وقت استراحة القريحة ذلك الوقت الذي ينشط فيه الانسان ويغار على الوقت الذى ذهب في الاستراحة ويحتمل أن يكون ترغيباً ثانياً للطالبين وتشويقاً للمستعدين بعد الترغيب الحاصل بقوله فدونك * ولما كان هنا الاهتمام مقتضياً لتطويل الكلام أشار الى دفعه بقوله سالكا فيه جادة الخ (قوله حام الطائر) بابه قال وقوله الحالية بالمسائل يقال حليت المرأة بالكسر حلياً بالسكون فهي حلية وحالية صارت ذات حلي والسين والشين على هذا استعارة أصلية شبهت المسائل الحالية عن الدلائل بالحرف المجرد من زينة النقط والمتحلية بالدلائل بالمزين بالنقط الثلاث وعلى الاحتمال الثاني مجاز مرسل وقوله ورمت الخ تفسير للفقرة الاولى ويصح أن يراد من احدى الفقرتين أحد المعنيين للسين والشين ومن الاخرى الآخر بقول بعد ماانتهيت من تأليف هذا النبراس وأردت أن يناله الحسن والزينة لم أجد طريقاً لذلك الا الحاقه الى خزانة من لا مثل له الخ ففعلت ويحتمل أني بعد ما انتهيت منه ثم عاودته ثانية للتحسين والتزيين أعقب هذا الحاق إياه الى خزانة الخ حتى كان الالحاق واقع زمان التحسين ومعنى تزيين المسائل المدللة وغيرها ترتيبها على الوجه اللائق واسقاط الدخيل بينهما وايراد الامثلة لا بضاحبها وغير ذلك قيل الاحتمال الثاني للسين والشين ليس بشيء جداً لانه مع كونه غير مطابق للواقع اذ لم يصحح كان الشرح الا قليلا غير لائق بمقام المدح قطعاً اه وهو وهم منشؤه تخيل أن الضمير في تحسينه وسينه وشينه للشرح وليس بصواب تأمل (قوله هذا الكتاب من ملحقاتها الخ) قيل الظاهر أن اللحوق الذي أراده انما هو بالنظر الى كونه واقعاً بعدها لا من حيث الفضل والشرف على ماهو المناسب لقوله كتاب فيه نور وهدى ويحتمل أن يراد الثاني هضما لنفسه وهو المناسب لما سيأتي بعيد من المدائح اهـ ثم في تعدية الالحاق بالى اشارة الى أنه ضمن معنى الدفع دلالة على علو طبقة تلك الخزانة وهي بالكسر كما قيل لا تفتح الخزانة ولا تكسر القنديل جمعها خزائن (قوله اذ الاتحاف لا يكون الى الخ) بل يكون الى صاحبها كما تدل عليه عبارة الصحاح الآتية أيضا ولما كان ضعفه ظاهراً اذ لا مانع من أن يجعل تحفة وهدية الى الخزانة ولو على سبيل التنزيل ومثله ليس بعزيز وفي المصباح التحفة ما أتحفت به غيرك وأيضاً لا مانع من أن يراد من الخزانة احدى خزائن القوى الدراكة بادر الى التسليم (قوله فالواجب أتحفت به الخ) لايخفى أنه لو ضمن أتحف معنى رفع أندفع كل من الامرين ويكون المعنى جعلته تحفة لصاحب الاعظم ورفعته الى خزانته قيل وقد وقع فى القاموس ترك الباء حيث قال يقال وقد أتحفته فالظاهر أنه من قبيل أخذت الخطام وأخذت بالخطام والتحفة بفتح العين وسكونها والتاء أصلها ولو كما فى تراث وتجاه (قوله فان ضمت الخ) يقال على بالكسر يعلى علاء بالمد والفتح وعلا بالضم والقصر وان رسم بالياء فجمع عليا ككبرى وكبر وأما علا فى المكان فبابه سما (قوله بفتح الميم والثاء الخ) وأما بكسرها فيستعمل بمعنى الشبيه وبمعنى نفس الشيء وذاته وزائدة وقوله ليس كمثله شيء خرج على الثلاثة وقيل المثل بالفتح يستعمل كالمثل بالكسر وعليه قوله تعالى (كمن مثله في الظلمات) أى كمن هو

(قوله الصاحب مطلقا الوزير) وأما اذا قيد بالدار والكتب مثلا فلا يكون بمعنى الوزير وهذا الاطلاق على سبيل الغلبة ووصفه بالاعظم احتراز عن سائر الوزراء فلذا عطف الدستور عليه للتفسير (قوله وأصله الدفتر الخ) معناه ان كلمة دستور كانت فارسية عربت وجعلت اسما للدفتر المخصوص الذى جمع فيه الخ فهو مجموع القوانين ولما كان الوزير الكبير مرجعا للكل فى أجراء تلك القوانين وكان حافظها ومنفذها قيل له دستور كانه عين ذلك الدفتر فوصفه بالمعظم للمدح والدفتر بالفتح وحكي الفراء فيه كسر الدال عربى لا يعرف له اشتقاق وبعض العرب يقول تفتر على البدل ومعناه الكراسة قال (بابه كعبة الخ) تشبيه بليغ واضافة الكعبة الى الحاجات لعلة وجه الشبه الذي أشار اليه بقوله يطوي الى آخر الفقرتين فالضمير فيهما الى الباب المشبه (قوله الطريق الواسع الخ) يستعمل بمعنى مطلق الطريق توسعا (قوله ذو العمق الخ) هو كناية عن البعد كما يرشد اليه تفسيرهم إياه فى قوله تعالى (يأتين من كل فج عميق) بالبعيد اذ العمق أبعد أطراف البئر (قوله والفج الوادى) اطلاق آخر والوادي كل منفرج بين جبال أو آكام يكون منفذا للسيل (قوله وفي اختيار الفج اشارة الخ) إما على المعنى الثانى فظاهر لان الوادي الغالب فيه عدم الاستواء ولا يسلك الطريق الغير السوي الا لضرورة وهى ازدحام الطريق المستوي بالواردين على بابه وأما على الاول فلعله لاتساعه فكأنهم لم يسلكوا غير الواسع لكثرتهم واعلم أن كلمة كل أيضا تشير الى كثرة الواردين لكن ليس فيها اشارة الى تحمل المشاق كما ان اختيار الفج لا يشير الا على المعنى الاول نعم فى وصفه بعميق اشارة لذلك (قوله وهو الرجاء) كذا فى المختار وفرق في المصباح فجعل الآمل لما يستبعد حصوله والطمع لما يقرب والرجاء لما بينهما (قوله عبر عن ذوى الامال) الامل مصدر أمل يأمل أملا من باب طلب وأمله تأميلا مبالغة فيه استعمل هنا بمعنى الفاعل مجازا مرسلا (قوله اشارة الخ) حاصله أن الانسان كثيرا ما يترجى الامر ثم يزول عنه ذلك الرجاء لخيبة ظن الراجى (والمقصود) بالمرجو منه بخلاف هؤلاء الواردين فانهم لعلمهم بأنه لا يخيب رجاء راج عند ذلك الممدوح يلازمهم رجاؤهم فكأنه عينهم ويؤخذ من كلامه أن المجاز المرسل فيه للمبالغة التي فى الاستعارة (قال السحيق) يقال سحق يسحق سحقا كبعد وزنا ومعنى (قوله وهى المفاخرة) بيان لاصل المعنى فان المراد هنا حصول الفخر والشرف إذ لا معنى لكون بعض التيجان يفتخر على بعض بالهامة مع أن نسبتها الى الكل سواء وكذا يقال فى الحلل نعم اذا لوحظ أن تيجان الوزارة وحلل الامارة تفاخر غيرها صح بناء الكلام على ظاهره (قوله جمع التاج) هو الاكليل للعجم كالعمامة للعرب (قوله بضم الحاء) وأما بكسرها فالقوم النازلون وتطلق على البيوت مجازا وهى مائة بيت فما فوقها تجمع على حلل كسدر (قوله إزار ورداء) في المختار بعد هذا ولا تسمي حلة حتى تكون ثوبين وفي المصباح تقييد الثوبين بأن يكونا من جنس واحد ثم أن اضافة التيجان الى الوزارة والحلل الى الامارة من قبيل اضافة شعار الشيء اليه ويجوز أن تكون اضافة السبب الى المسبب بأن يراد بهما الامور التي تستحق بها الوزارة والامارة كما سيشير اليه فما قيل ان التيجان والحلل لا يضافان حقيقة الا الى لابسهما فنى كل من الوزارة والامارة استعارة مكنية ممنوع (قوله شبه التيجان الخ) قيل هذا سهو لانه حينئذ تكون الاستعارة مصرحة يراد بالتيجان والحلل أصحابهما بقرينة المباهاة اذ لا مانع من ذلك اه وغير خاف عليك فساده

والارض)(الصاحب) مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان (الدستور) بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في أحوال الناس الى ما يرسمه وأصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه (يطوي) على صيغة المجهول من الطي بمعنى (درنورديدن)من حد ضرب(الفج) بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين (العميق) ذو العمق وهو قعر البئر والفج الوادى وفي اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق(يستقبله) من الاستقبال(پيشواشدن) (الآمال)جمع أمل وهو الرجاء عبر عن ذوى الآمال بالآمال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم أخلاقه يصيرون حين التوجه الى بابه أنفس الآمال (السحيق) البعيد (باهت) من المباهاة وهى المفاخرة (والتيجان) جمع التاج (والهامة) الرأس والجمع هام (والحلل) جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام إزار ورداء شبه التيجان والحلل بأشخاص ذوي مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية وأثبت لها المباهاة تخييلا

(قوله والمقصود ان الوزارة الخ) يريد أنه بعد الاستعارة بالكناية يجعل الكلام كناية عن ذلك ووجهه ان الهامة والقامة ما كانا سببا لحصول الفخر للتيجان والحلل الا لان الوزارة والامارة قد استقرتا في مقرهما وكمّلتا بذاته بخلاف غيره فانه الذى يفتخر ويكمل بهما وان تقلدهما لا يلبثان ينتقلان منه الى غيره (قوله ولعل وجه جمع التيجان الخ) الظاهر ان المراد الاتيان بالتاج والحلة بصيغة الجمع ويحتمل ان المراد الجمع بينهما وعدم الاكتفاء باحدهما وقوله اشارة الى حيازته الخ حمل التيجان والحلل على الصفات التي توجب استحقاق الوزارة والامارة وحينئذ يراد بالتيجان الصفات الباطنية لمزيد اختصاصها بالهامة نحو كمال العلم وحسن السياسة وقوة البرهان ومن الحلل الصفات الظاهرة التي لها علاقة ما بالقامة نحو كمال الشجاعة وسلامة الحواس الظاهرة وصباحة الوجه والله أعلم (قوله من حد حسب) يقال وليت الامر اليه بكسرتين ووليت عليه وحاصل ماذكره ان الولاية تستعمل بمعنى تولي الشيء والقيام به وفتح واوها حينئذ هو الفصيح لغة وكسرها جائز واسم الفاعل منها حينئذ على فاعل تقول وليت الامر وعليه ولاية فانا وال والجمع ولاة وتستعمل بمعنى المحبة والنصرة وكسر الواو هو الفصيح والفتح جائز على العكس من الاول واسم الفاعل منه ولي ولا شك ان المناسب ههنا المعنى الاول فكان الصواب أن يقول والى الايادى الخ ثم استدرك على ما في التاج بأن المعنى الاول يصح أن يكون الوصف منه على فعيل أيضا واستند الى ما ذكره العضد في المواقف في مبحث شرحه أسماء الله الحسنى من أن الولي قيل انه بمعنى المتولي للامر والقائم به وفي المصباح والولي فعيل بمعنى فاعل من وليه اذا قام به ومنه (الله ولي الذين آمنوا) والجمع أولياء قال ابن فارس وكل من ولي أمر أحد فهو وليه اهـ ومنه تعلم أنه معنى لغوى لا شرعي وفي كلام الغزالي ما يفيد ان ولي في الآية يصح أن يكون بمعنى المحب الناصر ثم انه لا مانع من أن يكون ولي هنا بمعنى المحب فمعناه انه يحب بذل الايادى وأنت بعد تفطنك لهذا تعلم حال ما قيل عقب

والمقصود ان الوزارة والامارة قد استقرتا فى مقرهما وكمّلتا بذاته ولعل وجه جمع التيجان والحلل الاشارة الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة (ولي) فعيل من الولاية من حد حسب فى التاج الولاية (والى شدن) والنعت والى وفتح الواو وحينئذ هو الوجه ويجوز كسرها والولاية (دوست شدن) والنعت ولى وكسر الواو حينئذ هو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والى لكن ذكر في شرح المواقف في الاسماء الحسنى الولى النصير وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به (الايادي) جمع الايدي جمع اليد بمعنى النعمة فالتيم عطف تفسيري له شبه هيئة تربيته للعلماء وترويجه للعلوم وحفظهما عن الضياع بهيئة من أخذ يد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله آخذ أيدي العلماء والعلوم استعارة تمثيلية

قوله فعلى هذا الصواب والى ولم يتفطن المحشي ان هذا ما هو في أصل اللغة والشرع قد استعمل الولي بمعنى المتولي وههنا كذلك قال الله تعالى (الله ولي الذين آمنوا) أى متولي أمرهم كما صرح به البيضاوى انتهى كلامه (قوله فى الاسماء الحسنى) في نسخة الاسماء باسقاط في وهى الصواب فتذكر (قوله شبه هيئة تربيته للعلماء الخ) أى الصورة المنتزعة من المربى والتربية كما يدل عليه قوله بهيئة من أخذ يد آخر الخ وقول الأصل مربى أهل الفضل الخ تفصيل لبعض ما أجمل في قوله ولي الايادى الخ ولذا جاء بالفصل والمراد ما يشمل التربية الحسية والعقلية بتوضيح المشكلات وحفظ كيان العلوم وتهيئة سبل نوالها فقوله آخذ أيدى العلماء الخ بالفصل أيضا تفصيل له (قوله استعارة تمثيلية) قيل هذا الوجه ضعيف لكون بعض أجزاء المشبه مذكورا كالعلماء والعلوم وهو مانع للاستعارة كما حقق في محله الا أن يقال المقصود انما هو أخذ الايدى ولا يلزم أن يذكر جميع الفاظ المشبه به كما حققه السيد الشريف فى مثل قوله تعالى (أولئك على هدى من ربهم) وبعد فيه ما فيه اذ لا يرضى بذلك ولو سلم فالكلام انما هو فى كون بعض أجزاء المشبه مذكوراً لا في ترك بعض أجزاء المشبه به والفرق ظاهر انتهى وقوله اذ لا يرضى بذلك يريد أن المحشي لا يرضى بما اختاره السيد من أن الاستعارة التمثيلية يجب أن تكون الفاظا الا انه لا يلزم أن تكون محققة بل يجوز أن يكون البعض محققا والبعض مخيلا ينوى فى الارادة بلا ذكر ولا تقدير اذ تقديره قد يوجب تغير النظم قال ان ما ذهب اليه السيد من جواز الاقتصار على بعض الفاظ التمثيلية مع نية البعض لابد له من شاهد من كلامهم ولا يجوز اثباته بمجرد الرأى انتهى وأنت خبير بأن قوله آخذ أيدى ان لم يكن وحده كافيا في الدلالة على الهيئة المشبه بها فلا مانع من اجرائه كلامه على مذهب السعد الذى اختاره المحشي وغيره من صحة أن تكون التمثيلية لفظا مفرداً بل هذا أولى وما قاله من أن فيه بعض

أجزاء المشبه فنيه أنهم أجازوا الجمع بين المشبه والمشبه به اذا لم يكن على وجه ينبئ عن التشبيه كقوله سيف زيد في يد أسد وقوله قد زر أزراره على القمر فهذا أولى وقد أجاز الكشاف والسيد وغيرهم التمثيلية في قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم) الآية وقوله (واعتصموا بحبل الله) وهو كما ترى لا ينقص عما نحن فيه وبالجملة فاضافة الايدى الى العلماء والعلوم قرينة التمثيلية وليت شعرى اذا قيل آخذ أيدى الضعفاء العجزة عند زلق أقدامهم هل يكون تمثيليـة هنا فتأمل (قوله اشارة الى احيائه مراسم الخ) يفيد أن الالوية استعارة لمراسم الشرع وقوله رافع ترشيح على حقيقته أو مستعار لمعنى الاظهار والمراد من الصغيرة ما يجوز تركه من المشروعات ومن الكبيرة ما لا بد منه ويحتمل أن المراد من الكبيرة ما هو شعار للاسلام كأركانه الخمس والأذان واقامة الجماعات ومن الصغيرة ما عداها ولا شك أن اعتناء الامير بالصغيرة ورفعها يدل بالطريق الاولى على اعتنائه بالكبيرة ورفعها وبهذا ظهر قوله اشارة الخ وفيه انه يجوز أن تكون الكبيرة مرفوعة من قبل بخلاف الصغيرة كانت مندرسة لعدم اهتمام الناس بها فرفعها هـذا الوزير (قوله عطف تفسيرى الخ) قال فى الرسوم بدل من الضمير أى رسوم الشرع ثم يحتمل أن المراد من الرسوم المراسم الصغيرة فالتفسير ظاهر ويحتمل أن المراد المراسم مطلقا فالتفسير باعتبار ما أفاده قوله رافع ألوية الشرع من رفعه المراسم مطلقا (قوله ويجوز أن يخص الاول الخ) يحتمل أن يكون معناه ويجوز أن يلاحظ خصوص الالوية بما هو شعار الاسلام كما هو مقتضي الاضافة للشرع وتجعل الرسوم عامة هذا وغيره فتكون ال فيها للاستغراق فيكون كما رفع مراسم الشرع رفع مراسم غيره من الحرف والصنائع

. والحكومات والدول ويحتمل أن يكون معناه تخص الالوية بما هو شعار الاسلام أعني الشعائر الصغيرة مثل الاذان والجماعة والاقامة ويراد من الرسوم ما يشمل ما عدا ذلك من المشروعات قال فيه بدل من الضمير * فان قلت فعلى كل فى الكلام ما هو صريح في رفعه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها فما معنى قوله أختار الالوية ليشير الى أحيائها مطلقا قلت لعل المراد ليشير من ابتداء الكلام أو ليشير بطريقة برهانية هذا * وفى بعض النسخ رافع ألوية الشرح المرسوم ففيه اشارة الى اعتناء الممدوح بهذا الشرح الجليل وما كتب عليه المحشى أولى ليفيد ان هـذا الممدوح ممن يبعثه الله ليجدد لهذه الامة أمر دينها (قوله اسم فاعل) هذا بيان له باعتبار أصله فان الظاهر انه هنا صفة مشبهة لمناسبة المقام وقوله وهو الجمع ظاهره مطلقا سواء جمعته الى نفسك أم لا لكن المراد هنا الاول وقوله حاز يحوز الخ فهو من باب قال وكتب ويقال حاز يحيز حيزاً من باب سار (قوله لانها تؤثر) يقال أثر الشيء يأثره أثراً كنصر ذكره عن غيره ونقله عنه وقوله يتحدثون بها أى ان الداعية التي تدعوا القرون لتناقلها حاجتهم الى التحديث بها فى مجالسهم وارشاداتهم (قوله فهو تكرير للأول الخ) لا يخفى أن المكارم من حيث تذكر عن الشخص وينقلها قرن عن قرن تسمي مآثر ومن حيث يفاخر بها الشخص غيره ويعدها عليه مفاخر ومثل هـذا لا يعد تكراراً كالكاتب والضاحك (قوله الحسبية) الحسب فعال الشخص مثل الشجاعة وحسن الخلق والجود والمكارم النسبية التي تكون من جهة الآباء (قوله فخرته أفخره الخ) فى المختار فاخره ففخره من باب قطع أى كان أكرم منه أبا وأما انتهي ولعله مبني على ما ذهب اليه الكسائي من أن الفعل المبني للمغالبة يصاغ على فعل يفعل بالضم الا اذا كان فيه حرف حلق ففعل يفعل بالفتح والراجح انه بالضم مطلقا وقد نقل ابن الحاجب عن الثقات فاخرني ففخرته أفخره بالضم وحكي أبو زيد الضم فيه وفي شاعرني فشعرته أشعره وفى المصباح الفخار بالفتح المباهاة بالمكارم والمناقب من حسب ونسب وغير ذلك .

(الالوية) جمع اللواء بكسر اللام ممدودا العلم الصغير ويقال له البيرق وفى أختيارها على الاعلام اشارة الى أحيائه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها (والرسوم) جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري لالوية ويجوز أن يخص الاول بما هو شعار الاسلام (حائز) بالحاء المهملة والزاي المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزاً وحيازة (والمآثر) جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهي المكرمة لانها تؤثر أي تذكر ويؤثرها قرن عن قرن يتحدثون بها (والمفاخر) جمع مفخرة بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو تكرير الاول من غير لفظه للتقرير ويجوز أن يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثاني النسبية يقال فخرته أفخره فخراً اذا كنت أكرم منه أبا وأما (الاول والآخر) بدل

(من)

(قوله واللام عوض الخ) فلا يقال بدل البعض لا بد من اشتماله على ضمير المبدل منه على أن محله عند عدم استيفاء الابعاض وقوله وهو كناية الخ وجهه ان المراد من الرئاسة الاولى هي السيادة العظمي والمراد من آخرها الآخر في المرتبة ولا شك أن نواله الرئاسة العظمي وعدم تركه لغيره ادنى مراتب الرئاسة دليل على انه لم يدع لاحد رئاسة في فن من الفنون هذا * وفي بعض النسخ بالاول والآخر والظاهر ان الباء الملابسة أو السببية فتأمل قال (طبعه) أي ذهنه (قوله الدلالة الخ) هي اراءة الطريق وقوله الذكر الجميل أي دون القبيح يقال ذهب صيته في الناس وربما قالوا انتشر صوته بمعنى صيته والمراد من الوهم القوة الواهمة التي في البطن الاوسط من الدماغ تدرك المعاني الجزئية المأخوذة من الصور الحسية الموجودة في الحس أو الخيال والجلال العظمة وقوله والخيل الخ تقول خال الشيء يخاله خيلا وخيلة ومخيلة وخيلولة من باب نال اذا ظنه وخاله يخيله من باب باع لغة وخيل له كذا بالبناء للمفعول تخيله وتوهمه والخيال كل شيء تراه كالظل وخيال الانسان في الماء والمرآة صورة تمثاله يقول هنا الممدوح بلغت حاله وصفاته من الرفعة حدا يعجز العقل معه ان يحيط بها حتى في عالم الرؤية الذي فيه المجال لتصور الاشياء بعيدة المنال وانما يخيل للانسان أن صورة حاله الرفيع تمر به في حالة النوم وسبب هذا التخيل

من الرياسات واللام عوض عن الضمير أي حاوى أول الرياسات وآخرها وهو كناية عن احاطته بجميعها (والمدارج) جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب والمسلك (النقاد) فعال للمبالغة من نقدت الدراهم اذا أخرجت عنها الزيف (والمعارج) المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة ارتقى (والوقاد) المشتعل من حد باب ضرب (الطوق) بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله بل عن حد الامكان اغراق خارج عن حد الامكان (الدلالة) راه نمودن (والصيت) الذكر الجميل الذى ينتشر في الناس وأصله من الواوي انقلبت ياء لانكسار ماقبلها كأنهم بنوه على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت المسموع والذكر المعلوم (وصيت جلاله) فاعل يدل (والوهم) مفعوله (وما) في ما خيل نافية والخيل والخيلة پنداشتن (وطيف الخيال) مجيئه بالنوم يقال طاف الخيال يطيف طيفا ومطافا والخيال (صورتي كه بخواب بيند)(والسامي) اسم فاعل من السمو وهو العلو (والناظورة) مبالغة في المنظور (والديوان) صاحب الدفتر المذكور وأصله ذلك الدفتر من دونت الكتاب جمعته وقرنت بعضه الى بعض يعني أن الوزراء ينظرون اليه دائما مترقبين لما يأمرهم وقد يقال هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا في حواشي المطالع (آصف) علم وزير سليمان عليه السلام استعاره للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذا

اشتهار صفاته بين الناس فبسبب هذه الشهرة ساغ للوهم الذي من شأنه تمثيل الممتنعات ان يخيل ويتوهم مرور هذا التمثال في حالة النوم وهو من نوع الاغراق المتقدم (قوله الدفتر المذكور) أي الذى جمع فيه قوانين الملك وضوابطه وقال بعضهم الدفتر الذى يكون فيه أسماء الجند وأرزاقهم ثم يطلق على مجلس المناظرة ودار الكتاب وموضع اجتماعهم فباعتبار المعنى الثاني والثالث يصح اطلاقه على الوزراء أياما كانوا بخلاف المعنى الاول فانما يناسب الوزير الاعظم كما تقدمت الاشارة اليه في الدستور فاذا حمل الديوان على الدفتر مطلقا فمعنى ناظورة الديوان انه المنظور اليه دائما لاجراء مافيه وظاهر معناه أن حمل على موضع الاجتماع وكذا ان أريد منه الوزراء مطلقا فان أريد به خصوص هذا الوزير فالاضافة للبيان أو اضافة الصفة للموصوف (قوله من دونت الكتاب) فأصله دووان بواوين قلبت واوه الاولى ياء لسكونها وانكسار ما قبلها يدل عليه دواوين في الجمع ودويوين في التصغير (قوله يعني أن الوزراء الخ) أفاد بهذا أن معنى ناظورة من ينظر اليه خصوص الوزراء وان المبالغة فيه باعتبار كثرة النظر الواقع عليه حيث تعدد الناظرون وباعتبار دوام تعلقه به ولهذا عبر بالعناية (قوله وقد يقال الخ) يشير الى ضعفه فان الاول صرح به القاموس قال نطورة ونظيرة سيد ينظر اليه ولعل الالف من الحاقاتهم والثاني انما أشار اليه في الصحاح (قوله بمعنى الحافظ) ذكر هذا المعنى في المختار (قوله فالديوان بمعنى الدفتر) لا يخفى عليك امكان اعتبار بقية المعاني (قوله آصف) على وزن آدم (قوله باعتبار وصفه) أى لفظ آصف أى الوصف الذى يدل عليه وهو اشارة الى تحقق شرط استعارة العلم أعني أن يتضمن وصفا وأن يشتهر به قيل الاولى أن يحمل على التشبيه البليغ لان الضمير في عصره راجع الى الممدوح بل المصر مانع أيضا للاستعارة كما صرحوا في قوله * لاتعجبوا من بلى غلالته * قد زر أزراره على القمر * اهـ

يريد أن التركيب قد اشتمل على ذكر المشبه وهو يمنع الاستعارة وفيه انه لم يمنع أحد الاستعارة في البيت بل الكل متفقون على جوازها وانما ادعى قوم عدم حسنها من حيث أشمال تركيبها على ما يشم منه رائحة التشبيه لفظا وهى الضمائر في غلائله وزر ازراره وقال المحشى لا بد لهذه الدعوى من شاهد فان الاستعارة انما تقتضى طي ذكر المشبه وعدم الاشعار بالتشبيه بحيث لو أقيم لفظ المشبه مقام لفظ المشبه به استقام الكلام ولم يفت الا المبالغة وهو متحقق في المثال المذكور اه وما قاله من ذكر المشبه فبعد تسليمه ليس على وجه ينبئ عن التشبيه وليت شعرى ما وجه منافاة الحصر للاستعارة (قوله والضمير فى به الخ) حاصل المعنى على الاول ان كونه محمود أهل الفضل يكفي في تحقق البرهان الدال على حسن خصاله فاضافة البرهان على هذا من اضافة الدال الى المدلول وهو برهان إنى وعلى الثانى يكفى البرهان الذي هو خصاله الحسنة فيما ادعيناه من كونه محمود أهل الفضل فاضافة البرهان بيانية وهو برهان لمي والظاهر أن الباء بمعنى في ولبعضهم هنا ظلمة أعرضنا عنها (قوله حالا من المبتدأ) وان ابيت هذا فأوله بالمحكوم عليه مثلا (قوله أو للسببية)والظاهر على هذا أنه متعلق بالنسبة بين المبتدأ والخبر (قوله حال من ضمير) هو كذلك على كل من الاحتمالين في الباء وقد جعل المحشى قوله كامل جاريا على البدر ولو جعل وصفا آخر للممدوح أمكن أن يرتبط به قوله بكماله على كل من الاحتمالين وصح أن يكون قوله في الاوج مرتبطا بكماله (قوله للوزن) القصيدة من البحر الكامل (قوله من

زخر الوادى) بابه منع وخضع يقال زخراً وزخورا وهو تأكيد لما استفيد من قوله محيط فانه كناية عن الاتساع أيضا يقال أحاط بالشئ استدار به (قوله كما عرفت في بكماله) فهي للسببية متعلقة بالنسبة بين المبتدأ والخبر أو للملابسة حال من المبتدأ المحذوف (قوله وفي فن متعلق الخ) معناه أنه لا يقابله ولا يشابهه في فن ونوع واحد مما اتصف به أعني الحلم الا عالم لا واحد مثلا أو اثنان وهذا لكونه جمع ما في العالم كله من الحلم فعالم مبتدأ خبره بحياله (خلاف) ويصح أن يكون المعنى هو عالم بسبب انفراده في الحلم بمعنى أن حلمه ليس من جنس حلم البشر فكان عالما على حدة فعالم على هذا خبر لمبتدأ محذوف والباء في بحياله سببية وهو بمعنى انفراده (قال سحبان) بوزن عطشان أصله الصائد وصيد كل ما مر عليه والمعاني صيد الفصيح فلما كان الفصيح المعهود الذى يضرب به المثل في البيان والفصاحة لا يعرض له معنى يريد أن يعبر عنه الا جعله فى سلك عبارة تضبطه بحيث يتناول منها في أى وقت أريد تناوله بلا عسر ولا مشقة سمي بسحبان وهو سحبان بن زفر بن إياس الوائلي من وائل باهلة أدرك الاسلام وأسلم ومات سنة أربع وخمسين وعمر مائة وثمانين سنة وكان اذا خطب لا يتنحنح ولا يسعل ولا يعيد كلمة ولا يتوقف ولا يبتدئ في معنى فيخرج منه وقد بقي عليه منه شئ ولا يميل عن الجنس الذى يخطب فيه ولا يقعد حتى يفرغ ومن وافعاته انه وفد على معاوية رضي الله عنه فحضر الفصحاء في مجلس معاوية معه فاول ما تكلم لقد علم الحي اليمانيون انى اذا قلت أما بعد انى خطيبها * ثم أنشد من وقت الضحي الى قبيل المغرب من غير فتور ولا تلعثم وما قدر أحد على التكلم معه يقول هذا الممدوح بسبب فصاحة لفظه اذا قيس به سحبان كان بالنسبة اليه عيا (قوله لسنا) ألسن بفتحتين الفصاحة وقد لسن من باب طرب فهو لسن وألسن وفلان لسن القوم اذا كان المتكلم عنهم (قوله حي) فى منطقه بالادغام وما بعده بالفك والاول أكثر (قال معن)يقال فيه حدث عن معن ولا حرج. وهو الذي قيل فيه

الحكم جامعا لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق (طرا) بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين أى جميعا والضمير في به راجع الى كونه محمودا (أهل الفضل) فاعل كفى والباء زائدة (وبرهان) مفعوله ويجوز عكسه والباء حينئذ ليست بزائدة كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع والباء فى بكماله إما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف أعني هو أو للسببية (وفي الاوج) حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن (وبدر) خبر المبتدأ المحذوف أى هو متلبس بكماله أو بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر فى الاوج (والزاخر) بالزاى والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادى اذا امتد جدا وارتفع (والنوال) العطاء والباء كما عرفت فى بكماله (في كل علم) متعلق بتبحر يقال تبحر فى العلم أى تعمق وتوسع و (في فن) متعلق بحياله أى بازائه (وعالم) بفتح اللام أى له من الحلم ما بكل العالم (سحبان) اسم رجل من بني وائل كان لسنا بليغا يضرب به المثل في البيان (عي) على وزن فعل من يعجز عن افادة المراد من العي وهو

أيا قبر معن كيف واريت جوده   وقد كان منه البر والبحر مترعا

يقول ان الممدوح بسبب افضاله وجوده يكون معن حقيقة بنسبة البخل اليه وقوله وهو الوصول أى لا من البلاغة قال (الصائب) هو من صاب السهم يصوب صوبا من باب قال أو صاب يصيب صيبا من باب باع وصل الغرض فيكون بمعنى أصاب الرأي (قوله والتدبير فى الامر الخ) يقال دبرت فى الامر وتدبرت فيه بمعنى نظرت الى دبره وعاقبته وبمعنى تفكرت فيه والظاهر هنا الثانى (قوله والثاقب المضيء) يقال ثقبت النار اتقدت وبابه دخل وشهاب ثاقب مضيء يقول هذا الممدوح اذا أراد التدبير فى أمر وقعت أفكاره على الوجه الصواب بان يكون كل من الحركتين صحيحا فينتج عن تلك الافكار آراء ثاقبة مضيئة لترتبها على الافكار الصحيحة فقوله الثاقب الاراء معلول لما قبله والظاهر أن الاقوال جمع قول بمعنى الاعتقاد فمعناه الذى ثقبت آراؤه فى وقت تحصيلها (قال للناس يبذل) يقال بذله بذلا من باب قتل سمح به وأعطاه وبذله أباحه عن طيب نفس وبذلت الثوب لم أصنه وأل فى الناس للاستغراق (قوله قصدا الى التعميم) أى يبذل كل شيء مالا أو الفاظا وقوله مؤكدة له أى التعميم حيث ذكر الفرد المتوهم عدم تعلق البذل به أعني الالفاظ وقوله وفيه اشارة الخ وجهه انه شبه الالفاظ بالمال ووجه الشبه البذل والانتفاع والتشبيه يقتضي أن يكون وجه الشبه مقرر الثبوت فى المشبه به كما لا يخفى هنا والظاهر أن الخيالي لا يريد التعميم فى قوله يبذل لان بذل المال استفيد من قوله (بحر محيط زاخر بنواله) وقوله (معن يبلغ البخل فى افضاله) وانما يريد تعلق البذل بالالفاظ ووجهه ان عادة الامراء والكبراء انما كانوا كرماء تنتفع الفقراء باموالهم ولكنهم لا يسمحون بمشافهة أحد الا النذر من الناس فكان الالفاظ عندهم أعز عليهم من المال ولذلك نرى الناس يبذلون الجهد فى سبيل مشافهة السلطان أو الامير ولا يطمع فيها

خلاف البيان وقد عي في منطقه وعي أيضا فهو عي على وزن فعل وعي على وزن فعل و(معن) بفتح الميم وسكون العين المهملة معن بن زائدة الشيبانى كان أجود العرب و(البليغ) من البلوغ وهو الوصول من حد نصر (والبخل) ضد الجود (والافضال) الاحسان (والتدبير) في الامر أن ينظر الى ما يؤل اليه عاقبته (والثاقب) المضيء ترك مفعول يبذل قصدا الى التعميم (ليس يمسك لفظه) مؤكدة له ولذا ترك العطف (فكانما الفاظه من ماله) فى حق الانتفاع والبذل وفيه اشارة الى أن انتفاع الناس بماله وبذله اياه أمر مقرر لاريب فيه (والتزاحم) انبوهى كردن (الوجنات) جمع وجنة مثلثة الواو وساكنة الجيم ما ارتفع من الخدين و(متبرقع) اسم فاعل من تبرقع أى لبس البرقع وفي جعل أفعاله مطلقا برقع الانوار اشارة الى أن جميع أفعاله جميلة (فشا) ماض من الفشو (پرا كنده شدن) من حد نصر وترك المتعلق للتعميم (الغرة) بياض في جبهة الفرس فوق

كل احد وتأمل كرم الله فانه لم يختص به أحدا من عباده بخلاف مكالمته اختص بها من شاء يقول هذا الممدوح يبذل الفاظه لكل الناس ولا يستنكف من مشافهة ضعفاء العقول قليلي الاستعداد فكان الفاظه بعض ماله فى سهولة بذلها يرشدك الى هذا ذلك التفريع فى (قوله فكانما الخ) فقوله لفظه تنازعه كل من يبذل ويمسك وقوله ليس يمسك أتى به دفعا لتوهم أن بذل الالفاظ بمعنى عدم صونها عن الفحش كما فى قولك بذلت الثوب والله أعلم (قوله ما ارتفع من الخدين) والمراد ههنا جميع أجزاء الوجه فلذا جمع (قوله وفى جعل أفعاله مطلقا الخ) جعل الفعال بمعنى الافعال والظاهر انه جمع فعل بمعنى الشأن ثم انه مما جرت به العادة ان المرء تكون فيه علامات ظاهرة تنبئ عن أوصافه الباطنة حسنة أو قبيحة وأكثر ما تكون فى الوجه مثل اتساع الجبهة دليل الذكاء وضيق العين على شدة المكر يقول هذا الممدوح تكاثرت فى أجزاء وجهه العلامات الدالة على حسن شؤونه ولما كان وجود دليل الشيء يعتبر وجوداً لذلك الشيء كما فى الاشارة والكتابة كانت تلك الشؤون الحسنة فى وجهه فكانه متبرقع بها فالانوار استعارة لتلك العلامات التي يهتدى بها الى تلك النعوت الحسنة كما أن النور كذلك ولما جعل الفعال برقعا لوجهه الذى تزاحمت فيه الانوار وكان المراد بها آثار تلك الانوار كان فيه اشارة الى أن جميع شؤونه حسنة (قوله من حد نصر) ويأتي من باب سمع معناه الظهور والانتشار (قوله وترك المتعلق الخ) أى متعلق عم وهو كل أحد وانعامه وهو بكل شيء وفشا وهو فى جميع الناس وقوله وأكرمه أى أعلاه وأرفعه

(قوله استعارة بالكناية الخ) حيث شبه العزة وهي ضد الذلة بالفرس صاحب الغرة فى توجه الرغبات الى كل وأضاف الغرة اليها على سبيل التخييل فيصح أن تستعار للطرق الموصلة الى العزة كما أن غرة للفرس أمارة عليه وقول الاصل (بضيائه) ترشيح يصح أن يستعار للارشادات الممدوح الى تلك الطرق (قوله والمقصود دعاؤه الخ) أى فايضاح الله غرة العزة كناية عن ذلك على كل من الاحتمالين وقوله دائما هذا الدوام مستفاد من مقام المدح وسياق الكلام ولاحقه وأيضا كل أحد فى حاجة على الدوام الى العزة أو الارفع منها فتدوم الحاجة الى ايضاح غرتها بضياء الممدوح فتدوم الحاجة اليه (قوله وفيه من المبالغة مالا يخفى)وجهه انك قد علمت أن الكلام كناية عن احتياج الناس اليه وهي أبلغ من الحقيقة وأيضا تضمن هذا الدعاء ان الغرة وهي البياض الذى في جبهة الفرس أو النوع الاعلى من أنواع العزة فى حاجة الى أن يتضح بضياء هذا الممدوح وكانه بدون هذا الضياء يكون مظلما (قال ورفع علم الخ) العلم يطلق على الراية وعلى الجبل وعلى العلامة ولا يخفاك توجيه الكلام على كل (قوله قرية شعيب) سميت بمدين بن ابراهيم عليه السلام ولم تكن فى سلطان فرعون بينها وبين مصر مسيرة ثمان وقوله مأربة بالفتح والضم (قوله من قبيل لجين الماء) شبه المآرب بمدين وأشار الى وجه الشبه بقوله يوجد عليه الخ يقول اللهم اجعل على الدوام موارد إفضاله أعني الامور التي يرد عليها احسانه ويتعلق بها هي الحاجات الشبيهة بمدين أعني الحاجات التي تقصدها الناس على اختلافهم للارتفاق بالاغراض المترتبة عليها كما ان مدين يقصدها الناس للماء الذى فيها وفى التشبيه اشارة الى أن تلك المآرب ليس للشيطان فيها منزع كما ان مدين لم يكن لفرعون عليها سلطان (قوله والماء والسقي الخ) فليس الماء مقصوداً بالنسبة والظاهر ان هذا الترشيح (١٨) ليس باقيا على حقيقته بل الماء مستعار لتلك الاغراض المترتبة على الحاجات والسقي مستعار لمعنى الامداد والتسبة يرشدك الى هذا قوله (يسقون منه المطالب) فان الظاهر ان المراد منها غايات تلك الاغراض

> الدرهم وغرة كل شيء أوله وأكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثانى حقيقة والمقصود دعاؤه باحتياج الغير اليه دائما وفيه من المبالغة مالا يخفى (مدين) قرية شعيب عليه السلام (والمآرب) جمع مأربة وهي الحاجة واضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والماء والسقي ترشيح لذلك التشبيه (والامة) الجماعة وضمير منه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى (ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون) (فان رفعه) عطف على الحقته (والسما كان) كوكبان نيران

والحاصل ان الانسان يحتاج فى تربية بدنه وروحه الي أمور هي المراد من المآرب مثل الاموال والمآكل (من) والمشرب وغير ذلك ومثل العلوم والمعارف والاغراض المترتبة على المآرب المرادة من الماء هي بقاء البدن والروح على الوجه الاكمل وهناك مطالب وراء ذلك هي السعادة الدنيوية والاخروية ويندرج فيها التحلي بالاخلاق الجميلة ويحتمل انه شبه المورد بماء مدين واضافة مدين حينئذ الي المآرب اضافة لما يتحقق به وجه الشبه المشار اليه بقوله يوجد عليه الخ والظاهر على هذا ان الضمير فى عليه يعود على المورد (قوله والامة الجماعة) أى كثيرة العدد وقول الاصل من الناس أى من أناس مختلفين فهو ظاهر الفائدة وقوله يسقون بالبناء للفاعل (قوله عطف على الحقته) يقول انه عقب الحاق هذا الكتاب المنعوت بما علمت بخزانة هذا الممدوح بما سمعت يترتب حصول السعادة لي بنوالي مأمولي من تمام الانتفاع به على قبول هذا الممدوح له وانما أتى بان التي للشك مع أن الكتاب والممدوح كليهما اذ كانا على ماوصف البتة من حصول القبول هضما لنفسه حيث رأى أن كتابه مع أن فيه نورا وهدى للناس الخ ربما لا يحظى بقبول هذا الممدوح أو ان المراد من القبول القبول الذي يحمل هذا الممدوح على حمل العامة على الاشتغال بكتابه وذب الحسدة عن تنفير الناس عنه كما يرشد اليه سماك القبول وهذا ليس مقطوعا به * ان قلت لم لم تجعل الفاء هي المفصحة عن المقدر فيكون المعنى اذا كان الممدوح على ماذكرنا فان قبله حصل بقبوله السعادة (قلت) فى العطف غني عن هذا التقدير وأيضا فى تشبيه القبول بالسماك في الرفعة وبعد المنال وانه طريق لهداية الناس وانه ثابت لا يزول لبنائه على أسباب متينة ثم الاشارة الى ذلك بقوله (رفعه الى) مايجعل ترتب السعادة على هذا الشرط المذكور واضحا غنياً عن ذلك الشرط المقدر قيل أي اذا كان الحال ما ذكرنا فاني اريد أن أهدي هذا الكتاب الى جناب الممدوح فان رفعه الى سماك القبول فهو غاية المأمول ان لم يرفعه فلا بأس فيه أيضاً لان الله تعالى ولى الاعانة على كل حال وهو الكافي لكل مهم فقوله والله ولى الاعانة الخ جملتان انشائيتان اشارة الى الشق الآخر

من الشرطية هـذا حاصل قوله فان رفعه الخ وليت شعري ما معنى قول قائل هنا هذا عطف على ألحقته ولعل الباعث على ذلك أن الترديد المذكور ينافي المدائح السابقة ولذلك جعله عطفاً على الحقته لكن لم يتفطن ان الترديد الملحوظ ليس بالنظر الى الممدوح بل بالنظر الى كون كتابه مقبولا عنده اذ الكريم لا يقبل الا ما هو كريم مثله فيحتمل أن يصرف الله تعالى نظره عنه فلا يكون مقبولا عنده ولا يكون هنا نقصاً للممدوح * ثم ان هـذا عادة المؤلفين تواضعاً منهم واستمداداً من الواجب جل جلاله ونصراً لهمهم عليه فصرف الكلام عنه وجعله عطفاً بعيد جداً انتهى وأنت خبير بان الكلام على ما ذكره لا محيص فيه عن العطف لان قوله اذا كان الحال الى قوله فان رفعه هو معنى قول الاصل وحين ما حمت حول تحسينه وزمت تزيين سيئه وشينه ألحقته الى خزانة هـذا المنعوت بتلك الصفات الجسام وقوله فان رفعه الخ هو في كلامه عطف على تلك الشرطية قطعاً فتسكن في كلام الاصل كذلك نعم لو جعل التقدير ما أشرنا اليه في السؤال السابق لكان له وجه وعلمت ما فيه وأيضاً الكلام على ما ذكره مع ما فيه من تكلف تقدير الشرط يدل كما هو المعتاد في مثله على عدم الاهتمام بقبول الممدوح كقول لمن ترجوا منه أمراً ان أعطيتني إياه فبها والا فالله هو الولي وأيضاً لا يصح ان يكون والله ولي الاعانة الخ جملتين انشائيتين على المعنى الذي ذكره قطعاً حيث جعلها في معنى التعليل وأيضاً اذا كان الباعث على العطف هو أن الترديد المذكور ينافي المدائح السابقة فهل بالعطف يزول ذلك الترديد كلا وقد أرشدناك الى حقيقة الباعث على العطف المذكور وليت شعري ما معنى قول هنا المتفطن ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعاً الخ وهل هو الا صرير باب أو طنين ذباب يريدون أن يطفؤا به نور الله (قوله السماك الاعزل) بكسر السين والاعزل الخالي عن الرمح والرامح الذي له ما هو شبيه بالرمح والاول من منازل القمر بخلاف الثاني ويقاله

من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته الى القبول كلجين الماء وكذا (كوكب الامل) ولا يخفى ما في ذكر السعادة والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعرى (والله ولي الاعانة وكفى به وكيلا) جملتان انشائيتان لبيان إنشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه أورده دفعا لما يوهمه ماسبق من التجانه فى حصول الامل الى قبول الممدوح كتابه ورب يسر بالخير (قوله التحرير) في الصحاح النحرير العالم المتقن ونقل عنه النحرير البليغ فى العلم كأنه ينحر الشيء علما وعملا وقد

انهما رجلا الاسد وقوله واضافته الى القبول الخ علمت وجه الشبه ووجهه في كوكب الامل الرفعة والشرف والتركيان تصح فيهما المكنية وفي اسناد سعد الى الامل مجاز عقلي من نسبة الشيء الي سببه (قوله ولا يخفى ما في ذكر الخ) يريدان بين السعادة والشرف لزوما من الجانبين وكذا بين الكوكب والبرج وهو واحد البروج الاثنى عشر المختلفة شرفا ونحوسة بالنسبة الي ابيض الكواكب (قوله أورده) أي بيان انشاء الخ (قوله دفعاً الخ) أي نفيه من المحسنات التكميل والاحتراس (قال قال الشارح النحرير) هو الفاضل العلامة مسعود التفتازاني أسعده الله بفوز الاماني على ما صرح به كثير من الفضلاء هنا وقد صرح به المحشى أيضاً في مبحث الايمان بل صرح به الشارح في شرح قول المصنف والمجتهد قد يخطي ويصيب حيث أحال تحقيق بحث الاجتهاد الي التلويح فقال وتمام تحقيق هـذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح وهو أدل دليل على ان الشارح المذكور هو صاحب التلويح وان غفل عنه من غفل عن الصريح وهو المصرح أيضاً في التواريخ الصحيحة ويؤيده أسلوب عبارة الشارح أيضاً على مالا يخفى على من تتبع كتب التفتازاني فلا يلتفت الي ما قيل هنا كنا أفيد زيادة وهو يدل على ان هناك نزاعا في نسبة ذلك الشرح الي سعد الدين وهو من الغرابة بمكان (قوله النحرير العالم المتقن) أي المتقن لكل شيء علماً كان أو عملا فلذا حذف المتعلق (قوله البليغ في العلم) أي البالغ الي الكمال فيه فهو من البلوغ كما سيشير اليه لا من البلاغة وخصه بالعلم لانه المناسب للمقام أو نظراً الي أن العلوم التى تقصد للعمل لا يحصل الكمال فيها الا بكمال العمل كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم من عمل بما علم ورثه الله تعالي علم مالم يعلم وقال سفيان بن عيينة أجهل الناس من ترك العمل بما يعلم واعلم الناس من عمل بما يعلم وأفضل الناس أخشعهم لله تعالي وهو صريح في أن العالم اذا لم يعمل بعلمه فليس بعالم في القاموس النحر والنحرير بكسرهما الحاذق الماهر العاقل المجرب المتقن الفطن البصير بكل شيء لانه ينحر العلم نحراً اه وهو ظاهر في أن النحرير يتناول كمال العلم والعمل فلذا قال كأنه ينحر الشيء علماً وعملا أي كأنه مأخوذ من قولك ينحر

الشيء الخ على ما سيأتي وعلما وعملا منصوبان على التمييز قيل من نسبة ينحر الى الفاعل أي ينحر علمه وعمله الشيء والاظهر كما يرشد اليه عبارة القاموس أنه من النسبة الى المفعول وقوله وقد يقال الخ تحقيق لاستعمال مثل قولك بحر الشيء الخ وقوله أي علمه الخ بيان لحاصل المعنى ويستفاد منه أن استعمال بحر أو نحرت مأخوذا من النحر المماثل للذبح لا شك فيه أما الكلام في التحرير فيحتمل أن يكون كذلك ويحتمل أن يكون وضع اصالة لمعنى البليغ في العلم وأنت خبير بان بحر ونحر أيضا يجوز أن يكونا موضوعين أصالة لمعنى العلم فيكون معنى قولك نحرت الشيء علما علمته علما كاملا ونحرته عملا عملته عملا متقنا فعلما وعملا على هذا نصب على المفعول المطلق (قوله في اللبة) حال من المبتدا وهو وزان حبة وهي المنحر كاللبب وهما أيضا موضع القلادة من الصدر تجمع اللبة على لبات واللبب على ألباب والمنحر الوهدة التي فوق الصدر وفيها بحر الابل ومنه الحديث ما يكون الذكاة الا في الحلق واللبة (قوله والمناسبة الغلبة) أي العلاقة بين المعنى المنقول عنه وهو قطع لبة الابل والمنقول اليه وهو كمال العلم الغلبة الموجودة فيهما اذ كما أن قاطع اللبة غالب على ما ينحره ويذبحه كذلك كامل العلم بالشيء غالب على ذلك الشيء فاخذ التحرير للكامل في العلم من النحر بمعنى قطع اللبة وفي كلام بعض المتأخرين ما يستفاد منه أن المناسبة هي أن النحر يظهر به ما في باطن الحيوان كما ان كمال العلم ينكشف به باطن الشيء وهو أظهر مما ذكره فان هذا المعنى أمس بالمنقول عنه (قوله وانما قال كأنه لعدم الجزم الخ) ان قلت لو قال الخيالي كأنه من ينحر الشيء الخ لكان الامر كما ذكره لكنه لم يقل كذلك بل قال كأنه ينحر لشيء الخ والظاهر من هذا الكلام ان كان فيه للتشبيه لا للظن فيكون اشارة الى وجود العلاقة التامة بين المعنى المأخوذ منه والمعنى المراد حتى أن الكامل (٢٠) في العلم بشيء لغلبة علمه بذلك الشيء أو لاطلاعه على ما في باطن المعلوم كأنه ينحره أي يذبحه فاعدل عن هذا المتبادر قلت لامرين الاول لو جعلت كان للتشبيه أفاد الكلام الجزم بان التحرير مأخوذ باعتبار أصل اللغة من النحر وهو في حيز المنع ولو جعلت للظن أفاد الاخذ على سبيل الاحتمال مع الاشارة الى العلاقة فلا يتوجه عليه المنع والثاني أن قول الخيالي وما يقال انه لفظ يوناني فغير ثابت يدل على ان كان للظن ليفيد احتمال ما ذكره القائل ولو جعلت للتشبيه لكان المناسب أن يقول فباطل بدل قوله فغير ثابت (قوله مما لا يظهر لموجه) نفى الظهور ولم ينف أصل الوجه لما سيذكره من التوجيه وقد علمت توجيه العموم فقوله لان المأخوذ في التحرير الخ ممنوع وعلى تسليمه نقول ان اعتبار العمل لكون كمال العلم لا يحصل الا بالعمل بموجبه ومقتضاه ألا ترى أن عالم الطب لا يكون متقنا في علم الطب الا بالعمل به واستعماله مسائله في المعالجة وكذا عالم معاملات الفقه وعباداته أو ان المراد من العمل عمل القوة المفكرة أي تصرفاتها بتركيب المقدمات وتحليلها ومن العلم في قوله علما نفس العلم بالمعلومات لا مع الترتيب وهذا اولى مما ذكره كما لا يخفى وان كان صحيحا فان المراد من مزاولة العلم وتكراره كثرة التفاتات النفس الى الصور المخزونة في خزائنها ولا شك أن هذه الالتفاتات عمل من أعمال النفس فانها توجهاتها نحو العلوم وقد توهم مولانا خالد فساد ما قاله المحشي فقال وما ترجاه لا يرجى عندي صحته وهو غير صحيح والله أعلم (قوله أي جازاه على عمله) فسره بذلك لان عامل لا يصح أن يكون من عاملت كذا بمعنى ساومته بالعمل كما في القاموس ولا من المعاملة التي هي العمل من الجانبين لان العمل وان كان هو الفعل ولله أفعال كثيرة فاسناده اليه صحيح كما في قوله مما عملت أيدينا واختصاصه بعمل الجوارح انما هو في المسند الى غيره كما صرح به فالمشاركة فيه متصورة على معنى أن للعبد فعلا هو الطاعة كالتأليف ولله فعلا هو المجازاة الا أن المشاركة ههنا غير مرادة قطعا لان عامله الله جملة دعائية لطلب المجازاة من الله تبارك وتعالى فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق (قوله على عمله) يشير بهذا الى أن المشاكلة هنا تقديرية كما في قوله

يقال نحرت كتاب كذا علما أي علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وما يقال انه يوناني فغير ثابت انتهى يعني أن التحرير بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار أصل اللغة من النحر وهو في اللبة مثل الذبح في الحلق والمناسبة الغلبة وانما قال كأنه لعدم الجزم بالاخذ لجواز أن يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان المأخوذ في التحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بهما (قوله عامله الخ) أي جازاه على عمله

(المعملة)

تعالى صبغة الله لا تحقيقية كما في ومكروا ومكر الله وكما في قوله الله يستهزئ بهم فان معناه يجازيهم على استهزائهم فسمي جزاء الاستهزاء استهزاء مشاكلة (قوله المعاملة هنا بمعنى العمل) يريد أن هيئة فاعل هنا ليست للمشاركة كما في كارمته وجاذبته الثوب بل بمعنى فعل وهو نسبة أصل الفعل الى فاعله كما في سافرت وجاوزت وواعدت وداضت وظاهر كلامهم أن استعمال هيئة فاعل بمعنى فعل حقيقة فقول مولانا خالد فيه أنه لم يسمع عامل بمعنى عمل غير صحيح لان الكلام باعتبار الهيئة وهو مسموع كما علمت وكذا ما ذكره في الجواب بقوله انه مجاز وهو غير موقوف على السماع لانك علمت أنه حقيقة مسموعة (قوله اختارها للتعدية الخ) يحتمل أن معناه اختار التعبير بعامل عن التعبير بعمل للمبالغة فان زيادة الحروف تدل على زيادة المعنى وللتعدية فان عمل لا يتعدى الى الشخص المجازى وان كانت متعدية فصيغ عامل ليتعدى هذه التعدية المخصوصة المفقودة في عمل وهذا نظير جاذبته الثوب فان جذب يتعدى وهيئة فاعل اكسبته تعدية أخرى ويحتمل أن معناه اختار التعبير بعامل دون عمل ودون جازاه أما الاول فللتعدية وأما الثاني فللمبالغة فان في عامل المشاكلة الآتية وهي أبلغ كما سيأتي وعلى كل يسقط قول مولانا خالد فيه ان العمل ايضا متعد ولا حاجة لما ذكره في الجواب بقوله ان وجه اختيار المعاملة بمجموع التعدية والمبالغة لا التعدية فقط فانه دغدغة لا تخفاك (قوله ملتبسا بلطفه) من ملابسة العام للخاص ان أريد من اللطف الاحسان وان أريد ارادة الاحسان فمن ملابسة للسبب للمسبب فاذا حمل اللطف على معنى الحسنات والنعم المجزى بها فالظاهر أن الباء لمجرد التعدية (قوله بطريق المشاكلة) هي هنا مجاز من باب اطلاق اسم الملزوم على لازمه أو السبب على المسبب وتسمية الجزاء على الفعل باسم الفعل مشاكلة كثيرة كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به وقال الشاعر

﴿ الا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا ﴾

ونكتته الاشارة الى تمام الارتباط بين الفعل وجزائه وان الثاني لا يتخلف (٢١) عن الاول فكأنه عينه * ان قلت

> المعاملة هنا بمعنى العمل اختارها للتعدية والمبالغة ملتبسا بلطفه سمي جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بني منه صيغة المفاعلة

كيف تصور المشاكلة والعمل كما في القاموس يطلق على مطلق الفعل كما يطلق على المهنة وهي الخدمة وفي المصباح عملته اعمله عملا صنعته والصنعة تنسب اليه تعالى كما في الحديث ان الله صانع كل صانع وصنعته وقوله جل شأنه واصطنعتك لنفسي وفيه ايضا الفاعل عامل قلت لما كان العمل يطلق على معنى أخص من مطلق الفعل حتى ادعى بعض اللغويين انه ما يصدر عن الحيوان بقصده كما نقله السعد في شرح الاربعين صح أن يلاحظ هذا المعنى في جريان المشاكلة كما ذكروه في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك فان النفس تطلق بمعنى الذات وحينئذ لا مشاكلة كما في الحديث سبحانك لا نحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك والمشاكلة انما هي باعتبار أنها تطلق بمعنى القلب والضمير فحصله أن اطلاق العمل على الجزاء مجاز باعتبار أنه منقول من المعنى الذي يخص الحيوان فلا ممنى حينئذ لايراد مولانا خالد على قول المحشي المعاملة بمعنى العمل ان العمل انما يستعمل في الجوارح كما صرح به شراح الحديث حتى يحتاج الى الجواب عنه بقوله اللهم الا أن يقال المراد من العمل جزاؤه كما نص عليه لكنه يستلزم التجوز في المجاز فالاولى أن يقول المعاملة بمعنى جزاء العمل والاعطاء مثلا انتهى على أن قوله يستلزم التجوز في المجاز غير مسلم فانك علمت أن استعمال فاعل بمعنى فعل حقيقة لا مجاز كما هو ظاهر كلامهم ولو سلم فليس هذا من باب التجوز في المجاز فان مورد المجازين مختلف فان الاول باعتبار هيئة عامل والثاني باعتبار مادته ولو سلم فنقول التحقيق جواز التجوز في المجاز كما هو مقرر في محله وليت شعري ما وجه قوله فالاولى الخ وهو بمعنى كلام المحشي وعبارته أولى لجريانها على قانون التفسير فانه بين أولا معنى الهيئة ثم اشتغل ببيان معنى المادة وبتقرير هذا المقام على ذلك الوجه تعلم حال قوله على أنه لا حاجة الى هذه التكلفات تفاديا عن المشاركة فقد صرحت الايات والاخبار بنسبة البيع والشراء اليه تعالى على طريق التمثيل قال الله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين وفي الحديث تاجرهم فأغلى لهم الثمن فراجع الكشاف في تفسير الآية المارة وسائر التفاسير فاني لم أر أحداً منهم أول المعاملة بالعمل انتهى كلامه فانك قد علمت ان الداعي لجعل عامل لمعنى عمل ليس عدم وجود المشاركة بل انه جملة دعائية لطلب المجازاة وقد راجعنا الكشاف وسائر التفاسير فلم نر أحداً تعرض لكون المعاملة بمعنى العمل أم لا واى

داعية لهم في ذلك وكأنه اشتبه عليه لفظ المعاملة بمعناها بقى أن بعض الناظرين هنا قال والظاهر أن لفظ عامل مولد اذ الموجود في الصحاح وغيره من لفظ العمل إلتعمل والتعميل والاستعمال اهـ وهو باطل في القاموس عامله سامه بالعمل وفي المصباح وعاملته في كلام أهل الامصار يراد به التصرف من البيع ونحوه وقال الصغاني المعاملة في كلام أهل العراق هي المساقاة في لغة الحجازيين اهـ فكيف مع هذا يدعي أنه مولد اللهم عاملنا بلطفك (قوله والخطير ما له قدر) في المصباح خطر الرجل يخطر خطرا وزان شرف شرفا اذا ارتفع قدره ومنزلته فهو خطير ويقال أيضا في الخطير حكاه أبو زيد اهـ (قوله لفظ التيمن) أي تلك المادة سواء كانت في هيئة الفعل أو اسم الفاعل أو غيرها (قوله اشارة الى أن المتعلق الخ) اعلم أن جميع حروف الجر مشتركة في الدلالة على افضاء معنى الفعل وايصاله الى مجرورها فان تمحض لذلك الافضاء من غير دلالة على خصوصية زائدة كالابتداء والظرفية والاستعلاء فذكر الحرف يسمي صلة عندهم وان دل على خصوصية زائدة فهو مسمى باسم تلك الخصوصية كباء الالصاق وباء المصاحبة والاستعانة الى غير ذلك وباء الملابسة هي باء المصاحبة وهي ما يدل على مصاحبة أحد المعمولين بالآخر الذي هو المجرور مطلقا سواء كانت تلك المصاحبة في معنى العامل وان لم يكن في زمانه كما في قولهم خرج زيد بعشيرته اذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر مثلا أو كانت في زمان العامل وان لم يكن في نفس العامل كما في باء البسملة المتعلقة بالافعال الخاصة نحو اقرأ أو آكل بسم الله فان الاسم لا يكون قارئا أو آكلا لكن يكون مصاحبا للمتكلم في زمان القراءة والاكل وباء الالصاق هو القسم الثاني أعني ما يدل على اتصالهما في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في قولك اشتريت الفرس بسرجه اذا اشتريتهما بصفقة واحدة أو لم يشتركا كما في قولهم مررت بزيد فان زيدا ليس بمار كالمتكلم لكنهما متلاصقان في وقت المرور ولذا قالوا أن باء المصاحبة (٢٢) أعم من باء الالصاق اذا تقدر هذا فاعلم أن الباء ان قدر متعلقها متلبسا

والخطير ماله قدر كذا في الصحاح (قوله بعد ما تيمن بالتسمية) كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظة التيمن اشارة الى أن المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متروك أعني متلبسا ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتدئ ليس معناه أن الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول لابتدئ بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدئ كذا أفاده الشارح في حواشي التلويح

لا تكون للملابسة والا لزم أن الشخص ملابس للاسم في معنى التلبس أو زمانه ولا يحصل له واذا تعلقت بمتبركا لا تكون للاستعانة كما في قولك استعنت بالقلم بخلاف كتبت بالقلم بل هي فيهما لمجرد الصلة وكلام المحشي (هي) مفروض فيما اذا قدر ابتدئ ونحوه لا اقرأ أو أؤلف أو آكل ونحوه من كل ما يدل على ما جعلت التسمية مبدأ له فانك اذا قدرت شيأ من هذه الافعال الخاصة وعلقت الباء به على معنى الملابسة أو الاستعانة أو الالصاق حصل المقصود من التبرك بالاسم في جميع أجزاء الفعل من غير حاجة الى جعل الباء واقعة موقع الحال بخلاف ما اذا قدرت ابتدئ كما سيتضح ووجه الاشارة انه لما علق الباء بتيمن دل على انها ليست باء الاستعانة كما علمت وهذا انما يكون عند تقدير ابتدئ اذ لو قدر اقرأ أو نحوه صح كونها للاستعانة ومتى قدر ابتدئ كان هو المتعلق في الظاهر والمتعلق الحقيقي وهو لفظ التيمن متروكا (قوله ظرف لغو) منظور فيه الى ما بعد التصريح بالمتعلق أعنى ابتدئ فعلى تقدير كونه عاملا فيه يكون الظرف لغوا لذكر عامله وقوله واقع موقع المفعول لم يقل مفعول لان المفعول في الاصطلاح اسم منصوب وكذا قوله موقع الحال و(قوله بل المراد به ظرف مستقر) أى محذوف العامل وهذا مبنى على ما حققه السيد السند في حاشية الكشاف من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدرا سواء كان عاماً كقولنا زيد في الدار أى حاصل أو خاصا كقولنا زيد على الفرس أو من العلماء أو في البصرة أي راكب أو معدود أو مقيم لانه استقر فيه معنى العامل وفهم منه واللغو ما يقابله لا على ما هو المشهور بين النحاة من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدرا عاماً واللغو ما يقابله ثم اعلم أن كون الظرف لغوا لابتدئ زعمه بعض النحويين وقال ان تقدير الابتداء أولى فيقال مثلا بسم الله ابتدأ القراءة أو الحلول أو الارتحال واستشهد لذلك بوجهين ذكرهما السيد الشريف مع ردهما في الحواشي المذكورة مختارا أولوية تقدير اقرأ أو نحوه قال ان تقدير خصوصيات الافعال أمس بالمقام وأوفى بتأدية المرام فانك اذا قدرت اقرأ دل على تلبس القراءة كلها بالتسمية على وجه التبرك أو الاستعانة وان قدرت ابتدئ القراءة أفاد تلبس ابتداء القراءة بها اهـ وعلى ما

ذكره صاحب التلويح من جعله ظرفا مستقراً اذا قدر ابتدئ يستوى التقديران في افادة المعنى المقصود فانظر (قوله ووجه ذلك) أي كونه ظرفا مستقراً لا لغواً وحاصله أنك اذا قدرت ابتدىء وجعلت الظرف لغوا على معنى الاستعانة أفاد ان المستعان به هو ابتداء القراءة أو الاكل مثلاً أو على معني الملابسة أفاد ان مصاحبة الفاعل للمجرور انما هو في معنى العامل أعني الابتداء أوفي زمانه والمقصود الاستعانة في جميع أجزاء الفعل وكذا المصاحبة فاذا جعل الظرف مستقراً كان المعنى ابتدى متلبسا بالاسم فى التأليف أوزمانه لامتلبسا به فى الابتداء أوزمانه أومستعينا به في التأليف لافي ابتدائه وهذا هو المقصود وانت بعد هذا تعلم ان ماقيل هنا من أن ماذكره المحشي فيه اختلال من وجوه فرية بلا مرية والله أعلم (قوله أي فى ذكر الحمد بعد الخ) أي بعدها من غير فاصل وقوله فان مدخول الباء هو المعقب علة للتفسير والمعقب بالكسر معناه الآتي في عقب الشيء وان كان أصله الذي يفعل التعقيب (قوله فان قلت الخ). حاصله ان قول المحشى قال الشارح بعدماتيمن الخ يغنى عن قوله في تعقيب التسمية الخ اذ هو بمعناه فيكون الثاني مستدركا والاولى أن يقول عقب قوله الحمدلله اقتداء الخ وما قيل ان غايته أنه من وضع الظاهر موضع المضمر وليس من الاستدراك في شيء مدفوع بانه محض تكرار لاغناء الاول كما علمت بخلاف وضع الظاهر موضع المضمر فانه لا يكون الاحيث تدع الضرورة لاعادة المذكور أولا كما في قوله الحاقة ماالحاقة وما أدراك ماالحاقة نعم يقال ان قوله بعد ماتيمن الخ أعم من قوله فى تعقيب التسمية الخ وهنا وجه لدفع الاستدراك حاصله ان النكتة الاولى وكذا الثانية لما لم ينتظما مع قوله بعد ماتيمن الخ فان اسلوب الكتاب ومانعقد عليه الاجماع هو التعقيب والبعدية مطلقة تصدق بصورتين في احداهما الاقتداء والعمل بهما انعقد عليه الاجماع دون الثانية فيكون قوله في تعقيب الخ جاريا مجرى تقييد المطلق وليس هذا من الاستدراك في شيء وأيضا لواقتصر على قوله قال بعدماتيمن الخ لربما توهم منه ان للتيمن مدخلا فى تحقيق هذه النكات وليس كذلك فان النكتة الاولى أعني الاقتداء باسلوب الكتاب وطريقته ان أريد من الاسلوب طريقته في ذكر الحمد والتسمية بان يكون الاول عقب الثاني فمناطها نفس التعقيب وان أريد طريقته فى البدء بان يذكر الحمد والتسمية مع كون الاول عقبا فمناطها ذكرهما مع التعقيب والنكتة الثانية مناطها نفس التعقيب فانه الذى انعقد عليه الاجماع ومناط الثالثة ذكرهما ولما قال فى تعقيب التسمية الخ واصدر الكلام بكلمة فى انتظمت النكات فان فى التعقيب نفسه العمل بما انعقد عليه الاجماع والاقتداء بالاسلوب على الاحتمال الاول فيه وفى التعقيب ومايتضمنه أعنى ذكرهما الاقتداء بالاسلوب على الاحتمال الثاني فيه وفيما يتضمنه التعقيب فقط أعنى الذكر الامتثال للحديثين (قوله قلت ربما يتوهم من ذلك الخ) حاصله دفع الاستدراك بامرين الاول انه لواقتصر على قوله قال بعد ماتيمن بالتسمية الخ لربما توهم منه ان مناط تحقيق النكات المذكورة ذكر الحمد بخصوص الجملة الاسمية أعني قوله الحمد لله فانه مقول قال وليس كذلك فان ذكر الحمد بعد التسمية بأي صيغة سواء كانت اسمية أوفعلية أولم يذكر مادة ح م د بل ذكر بعض الصفات الكمالية علي مافى عنوان بعض الخطب وان كان الحمد بهذا المعنى حاصلا فى التسمية اذ الكلام فى ذكره بعدها يحقق تلك النكات بخلاف قوله فى تعقيب الخ فان معناه فى ذكر الحمد باي صيغة كانت بعد التسمية فنزلته مماقبله منزلة تحرير المدعي منه فلا استدراك فقوله يتضمن النكات معناه يحققها ويفيدها على الوجه الذي عليه (الامر الثاني) ان قوله قال بعدماتيمن الخ نظير قول الشارح فى المطول (أفتتح المصنف كتابه بعدالتيمن بالتسمية بحمد الله) وقد قررها بعض المحققين على معنى ذكر الحمد بعد التسمية دون أن يذكر شيئا آخر بدله فيكون محصلها أنما وجب ذكر الحمد للاقتداء والعمل مما انعقد عليه الاجماع ولامتثال الحديثين فيكون المقصود بهذه النكات توجيه ذكر الحمد فقط دون غيره بدله من غير تعرض لذكر التسمية وليس كذلك فان الاجماع لم يتحقق انعقاده الا على انه اذا ذكر الحمد لايذكر الاعقب التسمية ومحصله انعقد الاجماع على التعقيب وأما وجوب أن يذكر الحمد بعد التسمية ولايترك الى غيره فلم تحقق انعقاد الاجماع عليه ألا ترى ان كثيراً من

> ووجه ذلك بان المقصود التبرك فى تصنيف الكتاب كله باسم الله لامجرد اوله (قوله فى تعقيب الخ) أي في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ماتيمن بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات انما هي فى ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة وان تلك النكات أنما

المصنفين يقتصرون على التسمية ودعوى انهم أتوا بالحمد لفظا لادليل عليها وحينئذ لم ينتظم قوله وعمل بما انعقد عليه الاجماع على هـذا المعنى الذي احتمله قوله قال الخ بخـلاف قوله في تعقيب التسمية الخ فانه صريح في جريان هـذه النكتة على نفس التعقيب وأما نكتة أمتثال الحديثين فمناطها ذكرهما معا لاخصوص ذكر الحمد فنظرا لهذا الاحتمال كان اللازم أن يقول وامتثال لحديث الحمد والمقال في تعقيب التسمية الخ وظاهر ان التعقيب يتضمن ذكرهما معا فهو باعتبار مايتضمنه ينتظم مع قوله وامتثال لحديثي الابتداء ولم يتعرض لنكتة الاقتداء لظهور انتظامها أيضا على هذا الاحتمال فان الاقتداء يوجب ذكر الحمـد دون غيره فقوله وان تلك النكات عطف على قوله ان النكات فيلاحظ فيه مالوحظ في المعطوف عليه وهو قوله وليس كذلك على ماقال الشارح في المطول (اذا عطف على مقيد بشيء فالظاهر تقييد المعطوف أيضا بذلك الشيء) فقوله اذ لاخفاء في ان الاجماع الخ كما في بعض النسخ علة لذلك المقـدر وفي بعضها ولاخفاء وهو واضح وانت بتدبرك فيما تلونا تعلم فساد ماقيل فيه مافيه أما أولا فلان قياس العبارة المذكورة هاهنا على مافي المطول قياس مع الفارق لان المعنى الذي أشار اليـه الفاضل الهروي هو مقتضى قوله هنالك افتتح وقد فات هاهنا وأما ثانيا فلئن سلم ان المعنى المذكور محتمل هاهنا فذلك مستفاد أيضا من التعقيب الذي ذكره ثانيا اذ التعقيب يقتضي أن يذكر المعقب بكسر القاف بعد المعقب ولايذكر بعده شيء آخر والالفات التعقيب فما هو جوابه فهو جوابنا وأما ثالثا فلانا لانسلم عدم انعقاد الاجماع على انه لابد من ذكر الحمد بعد التسمية من غير أن يذكر بعـدها أمر آخر وانا لانسلم ان ليس الامتثال بالحديثين في (٢٤) ذكر الحمد دون أمر آخر بل في ذكرهما لانك اذا فتشت تجد الخطب كلها إما أن يكون الحمد فيها مذكوراً بعد التسمية بدون أن يذكر بعد التسمية هنالك شيء آخر أصلا كما هو الاكثر أو ذكر فيها أشياء بعـد التسمية ثم ذكر الحمـد لكنها أي الاشياء المذكورة متعلقة بالحمد المذكور بعدها بوجه من الوجوه فالتعقيب متحقق أيضا قطعا (وانه)

هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل اذ يجوز أن يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكنذا على ماقاله الفاضل الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله أنه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعـده شيئا آخر الى آخره اذلا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لابد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولايذكر بعدها أمر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على مايدل عليه كلام الشارح في التلويح وان ليس الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد دون أمر آخر بل في ذكرهما * قال المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية

انتهي فانك قد علمت ان محصل المعنى الذي أشار اليه الهروي هو وجوب ذكر الحمد وعدم العدول عنه الى غيره لاذكره من غير أن يذكر قبله شيء حتي يكون مقتضي قول المطول افتتح على ان المراد الافتتاح الاضافي كما هو ظاهر فسقط الاعتراض الاول وكذا الثاني وأما قوله وأما ثالثا فلانا لانسلم الخ فقد علمت انا ندعي عدم العلم بتحقق انعقاد هذا الاجماع لاالعلم بعدم تحققه فلا وجه لهذا المنع ولو ادعيناه فوجهه اقتصار كثير من المصنفين على التسمية الى آخر ماسمعت وقوله وانا لانسلم ان ليس الامتثال بالحديثين الخ من مغلط قلة التدبر نعوذ بالله من ظلمات الاوهام (قوله قال المحشي الخ) هو قول احمد الشرواني احمد بن خضر كما نبهناك في الديباجـة وحاصله ان قوله بعد التيمن بالتسمية ربما أوهم أن للتيمن مدخلا في الاقتداء وقد علمت ان مناطه على مجرد تعقيب التسمية بالتحميد أو ذكرهما على وجه التعقيب فلا اقتداء في تعقيب التيمن من حيث انه تعقيب التيمن لان التيمن ظاهر عدم تصوره في حق الله سبحانه ونحن لو فرضنا ان بسملة الكتاب وحمده على لسان الله جل شأنه بان يكون الغرض من البسملة لازمها من الثناء عليه تعالى كان الاقتداء بحاله فان مداره على أن يكون صورة فعل المقتدي هي صورة فعل المقتدى به وان تباعد الغرض من الفعلين كما في اقتداء النافل بالمفترض ولما قال في تعقيب التسمية بالتحميد واصدر الكلام بكلمة في يندفع هذا ولو صرح معه بلفظ التيمن بان يقول في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد لان المعنى حينئذ ان في تعقيب التيمن الخ اقتداء أعم من أن يكون الاقتداء في نفس حد دخول الباء أو في مضمونه وكما اندفع بهذا ذلك التوهم اندفع به أيضا توهم ان لكون ذكر الحمد بعد التيمن مدخلا في الامتثال بالحديثين وليس بلازم بل مداره ذكرهما وبتقرير كلامه على هـذا الوجه يندفع عنه ماأورده عليه المحشي وغيره فتدبر

(قوله ذكر الفاضل البيضاوي الخ) عبارته بعد ان اختار ان الباء في بسم باء الالة وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله تعالى اقرأ وهذا وما بعده مقول على السنة العباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله اه ومراده من المصاحبة الملابسة كما أشار عليه المحشي ونبهناك عليه وملابسة القراءة للاسم إنما هي على وجه التبرك والتيمن به فاذا قال والمعنى متبركا باسم الله تعالى فالتحميد في الكتاب المجيد على هذا القول يكون بعد التيمن بالتسمية كما فيما نحن فيه فلذا قال المحشي بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة أي بعد ذكره القول بانها للملابسة وقول البيضاوي وهذا وما بعده مقول الخ جواب سؤال نشأ من الكلام السابق فانه لما بين أن الباء للاستعانة والمصاحبة ورد كيف تصح الاستعانة والتيمن من الله تعالى أجاب بانه مقول على السنة العباد تعليما لهم فكأنه تعالى قال لهم قولوا باسم الله والحمد لله واياك نعبد الخ فتنه مثل انشاد الشعر على لسان الغير قوله فعلى هذا يحقق الخ حاصله انك قد علمت من جواب البيضاوي صحة ان يكون التحميد في كلام الله تعالى بعد التيمن بالتسمية والخيالي انما يقول اقتداء باسلوب الكتاب المجيد فلا يضرنا عدم تصور التيمن في حقه تعالى وقد علمت عدم نهوضه فانه على فرض ان التسمية وكذا الحمد مقول على لسان الله يتحقق الاقتداء باعتبار صورة الفعل مع أنه حينئذ لا تيمن لعدم تصوره في حق الملك المجيد فلا يكون في تعقيب التيمن من حيث أنه كذلك اقتداء تأمله فانه نفيس (قوله ان كل واحد من النكات مستقل) أي كل واحد من الثلاث مستقل في توجيه مدعى المحشي بخلافه على ما قيل فان المفيد توجيه المدعي بمجموع الثلاثة وكل واحد مرتبط بجزء المدعي (قوله فان التعقيب الخ) هذا مبني على أول الاحتمالين في الاسلوب (٢٥) لا يقال الاقتداء باسلوب الكتاب نفس التعقيب على هذا وكذا العمل بما انعقد عليه الاجماع. فيلزم ظرفية الشيء في نفسه لانا نقول يكفي التغاير الاعتباري كما في قولك ضربت ابني تأديباً فالتعقيب باعتبار ذاته ظرف وسبب وباعتبار محاكاته لهيئة الكتاب المجيد مظروف وغاية وكذا يقال في قوله وعمل ولو لوحظ أن المعنى قصد الاقتداء وقصد العمل انعكست الظرفية وكان التغاير بين الظرف والمظروف ذاتيا فيصح أن يكون النكتة سببا أو غاية وانما قال وفيه امتثال الحديثين ولم يقل كسابقه وامتثال الحديثين لانك علمت أن مناط الامتثال ذكرهما لا التعقيب نعم التعقيب يتضمن الذكر فيكون الامتثال فيه (قوله فلا حاجة الى ما قيل) القائل هو الفاضل الحلبي بالحاء المهملة في حاشيته بحر الافكار وادعى بعضهم نسبة هذا القول للخيالي وقد نقل هذا القيل هكذا الاول التسمية الثاني الجمع بينها وبين التحميد الثالث تعقيبها به فالاقتداء اشارة الى علة الاول والعمل اشارة الى علة الثالث والامتثال اشارة الى علة الثاني وانما أخر الامتثال عن العمل لارتباط قوله وما يتوهم الخ به وعلى ما قال المحشي لا وجه لتقديم الاقتداء على العمل والذي دعى هذا القائل الى ذلك ما ذكره من أن النكتة الاخيرة لا تستقل في توجيه التعقيب لان الامتثال يكون بذكرهما ولو من غير تعقيب وهذا لا يصلح أن يكون وجها لتفريق النكتة الاولى والثانية حيث صلح كل منهما لما يصلح له الآخر وهو التعقيب كما أشار له المحشي فالتخصيص بلا مخصص وايضا نحن انما جعلنا الامتثال توجيها لما يتضمنه التعقيب أعني ذكرهما لا لنفس التعقيب وقد أشار المحشي الى هذا أيضا بقوله وفيه امتثال الحديثين والله أعلم (قوله وبما ذكرنا ظهر الخ) من قولنا سابقا بل على انه [illegible] ذكر الحمد ذكر بعد التسمية ولا حثا وان لم ينعقد على ذكرهما وهذا شروع في الجواب عما يقال كلام الخيالي يتضمن أن في ترك تعقيب التسمية بالتحميد مخالفة لاسلوب الكتاب المجيد وخرقاً للاجماع وتركا لامتثال الحديثين أما مخالفة الاسلوب

لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد * أقول ذكر الفاضل البيضاوي في تفسير الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة هذا أي التسمية وما بعدها الى آخر السورة مقول على السنة العباد فعلى هذا يحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في الكلام المجيد بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب أسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال بحديثي الابتداء فلا حاجة الى ما قيل هنا أمور ثلاثة (أحدها) الابتداء بالتسمية (الثاني) تأخير التحميد عن التسمية (والثالث) جمع التسمية والتحميد وفي الاول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض

فلا شيء فيها سوى ترك المستحسن لانه فرق بين مخالفة الكتاب ومخالفة اسلوبه ومن هنا تبين لك نكتة قوله اقتداء باسلوب الكتاب دون قوله اقتداء بالكتاب وأما خرق الاجماع وترك امتثال الحديث فلا يليق وقوعه من الاجلة الذين اقتصروا على البسملة مثل الامام المزني في مختصره والبخاري في جامعه وحاصل ما ذكره أن الاقتصار على التسمية ليس خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب لا على ذكرهما ولا يلزم منه ترك الامتثال اما أولا فلان حديث التحميد ضعيف كما صرح به بعض المحدثين فلا ينهض حجة على طلب الابتداء بالتحميد حتى يطلب امتثاله واما ثانيا فعلى تسليم صحته نقول ان التسمية فيها امتثال حديث التحميد اما لان التحميد محمول على مطلق ذكر الله كما قاله الامام النووي واما لان التحميد حقيقته اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية قال الشريف في حواشي المطالع اعلم ان القول المخصوص ليس حمدا بخصوصه بل لانه دال على صفة الكمال ومظهرها ومن ثمة قال بعض المحققين من الصوفية حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وذلك قد يكون بالقول كما عرفت وقد يكون بالفعل وهذا اقوى لان الافعال التي هي آثار السخاوة تدل عليها دلالة قطعية لا يتصور فيها تخلف بخلاف الاقوال فان دلالتها عليها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها ومن هذا القبيل حمد الله تعالى وثناؤه على ذاته وذلك انه تعالى حين بسط بساط الوجود على ممكنات لا تحصى ووضع عليه موائد كرمه التي لا تتناهى فقد كشف عن صفات كماله واظهرها بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل هذه الدلالات ومن ثمة قال النبي صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك (قوله فمدفوع لانه صرح بعض الخ) هو شيخ الاسلام خاتمة الحفاظ ابن حجر العسقلاني اعلم ان ابن السبكي في طبقاته بعد ان اطنب البيان في توجيه صحة حديث التحميد وصلاحيته للحجية وذكر ان الاضطراب الذي وقع في سنده ومتنه لا يؤثر في ذلك قال وليس لاحد ان يقول ان البخاري لم يحمد عند ابتدائه الا ان ثبت عنده أنه لم يقل ذلك لا لفظا ولا غير لفظ وانقلاب البحر زئبقا في نظر ذي النهي أقرب من ثبوت ذلك على البخاري والمزني

> المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح البخاري بان في صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجية وقد وقع كتب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضاة مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي

في

وقد قال الخطيب ابو بكر الحافظ رحمه الله في جامعه انه رأى كثيرا من خط الامام احمد رضي الله عنه فيه ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وليست الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مكتوبة معه قال وبلغني انه كان يصلي عليه لفظا والاعتذار عن البخاري والمزني بما ذكرت اولى من الاعتذار عنهما بعدم صحة الحديث عندهما فانه بتقدير تسليم أنه لم يصح يقال أليس هو في فضائل الاعمال وعندهما من الورع ما يحمل على اعتماده وان لم يصح انتهى لكن فيه انه يجوز ان يكون البخاري والمزني حملا حديث التحميد على مطلق الذكر أو رأيا أن حقيقة الحمد اظهار صفة الكمال وهو حاصل بالتسمية فلم يلزمهما اهمال العمل بالحديث وهذا بخلاف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فتدبر ثم رأيت صاحب الطبقات قال بعدما نقلناه عنه والمرضي في الجواب عندي ان الحمد اما ان يعني به ماهو اعم من لفظه وهو الذكر او خصوصه وايا ما كان فالمأمور به الذكر اما على الاول فواضح واما على الثاني فلان رواية الحمد معارضة برواية البسملة لان البداءة انما تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع بالبسملة وعكسه ليسقط القيدان ويرجع الى أصل الاطلاق وهو الذكر والبسملة ذكر وقد ابتدأ بها البخاري والمزني انتهى وهو حسن (قوله وقد وقع الخ) تاييد لما قال من ضعف الحديث حيث ان عمل النبي على خلافه وقد علمت ما فيه والاظهر انه ذكره بيانا لانه ليس هناك حديث يدل على طلب البدء بالتحميد سواء كان الحديث قولا أو فعلا فتأمل وسمى الرسايل والوثايق كتبا مبالغة (قوله ولانه ذكر الامام الخ) هذا وقوله الآتي ولان الحمد حقيقة الخ عطف على قوله لانه صرح فوجوه الدفع ثلاثة وقد علمت ان مبنى الاول منع حجية حديث التحميد ومبنى الأخيرين تسليمها ومحصل هذا الدفع ان المراد من الحمد الواقع في حديث ابي هريرة ذكر الله فمداره قوله ثم ذكر في باب كتابه الخ ان المراد بالحمد الخ وانما تعرض لبيان اختلاف الروايات لانها تؤيد ذلك التأويل كما سيأتي وفي الحديث اختلاف في روايته غير ما ذكره استوفاها صاحب الطبقات قوله وفي

رواية اجذم بالجيم والذال المعجمة من جذمت يده كفرح فهو اجذم وكذا الاقطع والابتر فالكل لازمة من خذخلم مطاوعة للمتعدى من موادها اعنى جذمت يده كضرب ونصر وقطعت يده كمنع وبترت ذنبه كنصر فيقال بترت ذنبه فبتر وجذمت يده فجذمت وقطعت يده فقطعت والمراد من الكل فى الحديث النقصان شرعا بعدم البركة أو قلتها اما الجذام فالفعل منه على صيغة المفعول كجن واخواته والصفة مجذوم قال الجوهرى ولايقال اجذم ووهمه المجدفى القاموس انتهى مولانا خالد (قوله ان المراد بالحمد ذكر الله لانه الخ) قال في الطبقات ويدل على ان المراد بالحمد مطلق الذكر ان غالب الاعمال الشرعية لم يشرع الشارع افتتاحها بالحمد بخصوصه كالصلاة فانهـا مفتتحة بالتكبير والحج وغير ذلك انتهى وأيضا كثير من الامور ذوات البال لا يطلب الابتداء فيها بالحمد مثل الاكل والشرب واللبس واعتبار التخصيص بعيد وهذاالوجه يجرى في حديث البسملة ايضا فيراد منها مطلق الذكر لذلك وايضا اللازم عند اختلاف عبارات متن الحديث الواحد توحيد معناها متى أمكن والا كان مضطرب المتن غير صالح للاحتجاج به والعبارات هاهنا منها المطلق ومنها المقيد فاما ان يحمل الاول على الثاني عملا بالقاعدة او يجعل ارتباط الحكم بالمقيد الا باعتبار قيده بل باعتبار اطلاقه وهذا انما يكون عند وجود دليل يدل على ذلك لما فيه من الغاء القيد وقد وجد الدليل ههنا وهو عمل النبى صلى الله عليه وسلم والاعمال الشرعية التى لم يشرع الشارع الخ وذكر بعضهم ان المطلق اذا قيد بقيدين متنافيين لم يحمل على واحد منهما ويرجع الى اصل الاطلاق وما هنا كذلك لان البداءة انما تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع بالبسملة وعكسه انتهي وهو مبنى على أن الابتداء حقيقي ثم ان يحمل البسملة والحمدلة على مطلق الذكر يندفع التعارض بين الحديثين (قوله ولهذا ذهب الشيخ الخ) أي ولانه صلى الله عليه وسلم صدر (٢٧) . كتبه الى هرقل بالتسمية دون التحميد ومثله كتابه للقضاة وعماله أن معنى قوله صلى الله عليه وسلم كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بحمدالله أي كل خطبة كما فى الحديث الآخر كل خطبة لا تحميد فيها فهى كاليد الجذماء) أولا يبدأ خطبته التي جيء بها لاجله ووجهه زيادة عما تقدم أن كثيرا من الامور يطلب الحمد فيها كالاكل والشرب واللبس وان كان ينبغي عند ذلك حمد الله وثناؤه لكن على أنه شكر للنعمة لا على وجه أنه [illegible] به الفعل للتبرك واعتبار تخصيص حديث الحمدلة بنير نحو الاكل أخذا من الاجماع الفعلي يؤدي الى أن الباقي بعد التخصيص [illegible] وهو بعيد ولا يخفى أن ما ذهب اليه الشيخ تكلف ينبو عنه ظاهر الحديث وفيما تقدم من القضاء للمطلق غنى عنه ولكنه [illegible] ما فيه من التكلف يصلح أن يكون وجها لدفع التعارض فان المطلوب بالنسبة للامر ذي البال هو بدؤه بالبسملة والمطلوب [illegible] سبة لخطبته هو بدؤه بالحمدلة فالمبدوء بالبسملة هو الامر والمبدوء بالحمدلة خطبته وكل من الابتدائين حقيقي ولو أخرت البسملة [illegible] الخطبة فضلا عن تأخرها عن الحمد تدبر (قوله اظهار صفات الخ) سواء كان الاظهار بالقول أو بالفعل كما علمت مما قلناه [illegible] الشريف (قوله على هذا الوجه) أي الاخير وانما اختص هذا الاعتراض بالوجه الاخير لان يحصل ما تقدم عن النووى [illegible] م اعتبار القيد وإناطة الحكم بالمطلق وغاية ما فى قوله بالحمد لله أن فيه خصوصية باعتبار مادته وحينئذ يجوز الغاؤها ويحصل [illegible] عتراض أن الذهاب الى أن حقيقة الحمد اظهار صفات الكمال وهو يؤدي بعبارة التسمية ففيها امتثال الحديثين انما يتم لو لم [illegible] ن بعض عبارات حديث التحميد مقيداً لكن مما رويناه عن المشايخ لا يبدأ فيه بالحمد لله وهو مقيد يحمل عليه المطلق وهو قوله [illegible] مد الله عملا بالقاعدة فلا بد في امتثال حديث التحميد من عبارة الحمد لله كما أن في بعض عبارات حديث التسمية بسم الله [illegible] حمن الرحيم وهو أيضاً مقيد يحمل عليه المطلق مثل قوله لا يبدأ فيه باسم الله فلا يتحقق امتثال الحديثين الا بعبارة بسم الله الخ وعبارة [illegible] مد لله وبتقريره على هذا الوجه تعلم سقوط ما أورده عليه مولانا خالد قال فيه ان كونه لم يسمع من أساتذته الا الحمد لله لا يستلزم

في أول شرح مسلم انما بدأ بالحمد لحديث أبى هريرة رضي الله عنه كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو أبتر وفي رواية بالحمد فهو أقطع وفي رواية اجذم وفي رواية بذكر الله وفي رواية بسم الله الرحمن الرحيم * ثم ذكر في باب كتابه صلى الله تعالى عليه وسلم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله تعالى لانه صلى الله تعالى عليه وسلم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات الكمال وهو حاصل فى التسمية واعترض الفاضل الحلبي على هذا الوجه

ما ادعاه لوروده بلفظ بحمد الله في لفظ البغوي ومسلم والنووي في أول شرحه كما مر هذا عن المحشي أيضاً وفي الاذكار وحسنه واللقاني في شرح الجوهرة والرملي في النهاية والقسطلاني في أوائل شرح البخاري والسيوطي في الجامع الصغير قال المناوي في شرحه هي الرواية المشهورة وما عداها وردت باسانيد واهية وكذا أورده العلامة ابن حجر في الايعاب والتحفة وشرحه على اربعي النووي وغير ذلك فالعجب من أساتذته كيف لم يقرع سمع واحد منهم الرواية القوية المشهورة واتفقوا على الرواية الواهية عند رجال الحديث انتهى (قوله الاساتذين) جمعه هكذا لانه ان لم يكن صفة في لغة العجم فقد أجري مجراها في استعمال العرف وأمره سهل وان أطال فيه مولانا خالد (قوله بل مايؤدي مؤداه) أي لفظ ما يدل على حقيقة الحمد من ذكر المقيد وارادة المطلق ومحصله ان القاعدة وان كانت حمل المطلق على المقيد واعتبار القيد لكن اذا دل الدليل على الغاء القيد وان مناط الحكم الاطلاق .وجب العمل به وهنا كذلك فان الاتفاق بيننا وبينكم على أن القائل أحمد الله أو أنا حامده أو نحو ذلك ممتثل حديث التحميد ولا وجه له سوى عدم اعتبار القيد وجعل مدار الامتثال حقيقة الحمد أعني اظهار صفة الكمال وزعم بعض الناظرين ان في قوله بل مايؤدي مؤداه حذف المعطوف عليه والعاطف اعتماداً على الظهور أي هو وما يؤدى ولا داعي اليه كما لايخفى (قوله على انك قد سمعت الخ) علاوة على الدليل المشار اليه بقوله والا لم يكن المبتدي الخ ان قلت الجمع انما يطلب عند التعارض ولا تعارض ههنا فان قوله لا يبدأ بذكر الله باعتبار ظاهره معناه ترتب النقص على عدم ذكر الله مطلقا وهو أخص من ترتبه على عدم البسملة والحمدلة وباعتبار ما يتضمنه من الامر معناه ابدؤا بذكر الله وهو مطلق بالقياس الى قوله ابدؤا بالبسملة والحمدلة وعلى كل لا تعارض بين الخاص والعام والمطلق والمقيد حيث اتحد الحكم قلت الكلام باعتبار المعنى الضمني اذ هو المقصود كما لايخفى فان حمل الابتداء على الابتداء الحقيقي فظاهر تحقق التعارض بين قوله ابدؤا بالبسملة وابدؤا بالحمدلة وان لم يحمل الابتداء على الحقيقي فقد أرشدناك الى أن الحديث الواحد اذا اختلفت عباراته يجب توحيد معناها دفعاً للاضطراب ولا يصح اختلافها حتى بالاطلاق والتقييد فاما أن يحمل المطلق على المقيد أو يلغي اعتبار القيد وقد دل الدليل على الثاني فقولكم ان الجمع انما يكون عند التعارض ممنوع بل قد يكون عند اختلاف المعنى من غير تعارض تأمله فانه نفيس وقوله ان يحمل أي المراد وقوله اظهار صفات الكمال أي اظهارها بالعبارة فيرجع الى ان المراد مطلق ذكر الله اذ كل ذكر لله فيه الدلالة على صفة من صفات الكمال وتوهم بعض الناظرين مغايرته للحمل على مطلق الذكر وليس كذلك (قوله قيل أن المأمور به الخ) معارضة تقديرية لقول الخيالي في التعقيب امتثال الحديثين بقياس من الشكل الاول نظمه التعقيب غير مأمور به بالحديثين ولا شيء من غير المأمور به بالحديثين يتحقق به امتثالهما أما الكبري فظاهرة لان حقيقة الامتثال انما هو فعل المأمور به وأما الصغرى فلان المأمور بالحديثين انما هو الابتداء بالبسملة والحمدلة لا التعقيب فقوله ان المأمور به في الحديثين الخ دليل الصغرى وقوله فلا يتحقق الامتثال اشارة الى الكبرى (قوله اقول ان اراد الخ) محصله ان اردتم بالابتداء المأمور به ماهية الابتداء لا بشرط شيء تحققت في ضمن التعقيب أو غيره كالبعدية من غير تعقيب فان جرينا على أن الامر بالماهية المطلقة أمر بجزئي أي جزئي كان التعقيب مأمورا به فالصغرى ممنوعة وان جرينا على أن الامر بالماهية ليس أمرا بجزئي سلمنا الصغرى ومنعنا الكبري فان غير المأمور به اذا كان مستلزما للمأمور به فلا شك انه يتحقق به الامتثال فقولكم ولا شيء من غير المأمور به الخ ممنوع فان التعقيب وان لم يكن مأمورا به لكنه يستلزم امتثال المأمور به على هذا التقدير أعني الابتداء المطلق فقوله بهذا المعنى حال من المضاف اليه الذي نابت عنه ال في الامتثال أي امتثال المأمور به حال كون المأمور به ملتبسا بهذا المعنى أعني اطلاق الابتداء واقتصر المحشي رحمه الله على هذا الشق الاخير لانه مبني على ما هو الراجح أعني ان الامر بالماهية المطلقة ليس أمر بجزئي من جزئياتها كما هو مقرر في الاصول وان أردتم من الابتداء المأمور به ماهيته بشرط عدم التعقيب فممنوع والسند ان هذا تكليف

بأنه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله على ماسمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين أقول لايخفى انه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل مايؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدئ باحمد الله وغيره مبتدئا بالحمد لله وممتثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع أن يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال قيل ان المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول إن اراد بقوله

بالحال لان البسملة والحمدلة عمل لساني ولا يمكن للسان الاشتغال بعملين في ان واحد الا تري ان بعضهم لعدم تحقق الابتداء بهما بدون التعقيب ادعي ان المأمور به في الحديثين نفس التعقيب وان كان هذا القيل ضعيفاً لان التعقيب ان كان سبباً للابتداء بهما فالراجح ان الامر بالمسبب ليس أمراً بالسبب وان كان شرطا فالامر بالمشروط ليس أمرا بالشرط نعم يستلزمه ولذا قال قيل والله أعلم (قوله وجه التعارض الخ) محصل السؤال معارضة لقوله في تعقيب التسمية الخ امتثال للحديثين بقياس لظمه الحديثان متعارضان وكل ما كان كذلك لا يمكن امتثالهما أو لا يكون في التعقيب المذكور امتثالهما أما الكبري فلان معني تعارض الحديثين كما سيشير اليه ان يكون العمل باحدهما مفوتا للعمل بالاخر فلا يمكن امتثالهما والعمل بهما وأما الصغرى فهي مبنية علي مقدمتين المقدمة الاولى ان البدء في الحديث بمعني التصدير في المختار صدرت الكتاب بكذا جعلته صدره أى أوله لان صدر كل شيء أوله كما فى المختار أيضاً والبدء لغة فعل الشيء ابتداء أى سابقا على غيره كما في القاموس فما قيل لم نجد في كتب اللغة البدء بمعنى التصدير وهم المقدمة الثانية ان الباء فى قوله صلى الله عليه وسلم لا يبدء فيه ببسم الله الخ وبالحمد لله الخ لتعدية الفعل لا للاستعانة ولا للملابسة وعليه فنائب الفاعل ضمير مستتر يعود على الامر والباء لتعدية الفعل الى مفعول ثان تقول بدأت الامر بكذا أي جعلته مبدأ للامر فمعنى بدء القراءة باسم الله جعل اسم الله سابقا على غيره في كونه متعلقا للقرآءة التي اعتبر الابتداء ابتداء لها ومعنى بدء الركوب أو السفر باسم الله جعل الاسم سابقاً على الركوب أو السفر الذى اعتبر الابتداء ابتداء له وفى في قوله فيه حينئذ سببية ولا معنى للظرفية لو جعلت ظرفية متعلقة بالفعل فان جعلت حالا مقدمة من بسم الله الخ والحمد لله الخ اقتضى ان البسملة والحمدلة جزء من الامر المبدوء فيشكل مالا يمكن اعتبارهما جزءا منه كالاكل وبالجملة فالمبدئية لاتقتضي جزئية ولا عدمها فمعنى الحديث كل أمر ذي بال لا يجعل باسم الله الخ مبدأ له بسببه أي بسبب مراعاة حقه من بدئه بالبسملة امتثالا وانما قدر مراعاة حقه لان السبب الحامل هو ذلك لا نفس الفعل وفائدة قوله فيه التنبيه على أن مجرد جعلها مبدأً له بان يقصد ذلك باتيانه بها بدون أن يكون سبباً فى جعلها مبدأله لا يكفى وأما جعل فائدته الاحتراز عما اذا أتي بها عند الشروع في السفر مثلا لكن لا بقصد السفر أصلا فغير صحيح اذ لا يصدق جعلها مبدأ للسفر مثلا الا اذا قصد بها ذلك فلا حاجة للاحتراز عن ذلك فان قلت كما يتوقف التعارض على هاتين المقدمتين يتوقف على مقدمات أخر مثل أن يكون الحديثان في مرتبة واحدة ليس أحدهما أرجح من الآخر من حيث الصحة وان لا يكون المراد من البسملة والحمدلة مطلق الذكر وان لا يكون المراد في حديث الحمدلة من لا يبدء لا يبدء خطبته اذا خطب لاجله ويقدر فيه مثل ذلك المضاف أيضاً بعد لفظ فى فيكون المطلوب بالنسبة للكتاب هو بدؤه بالبسملة والمطلوب بالنسبة لخطبته هو بدؤه بالحمدلة كما اختاره ابن الحاجب وتقدم شرحه وان تكون آلة الامتثال بالحديثين متحدة بان يكون امتثالهما معا باللسان مثلا لا أن أحدهما باللسان والآخر بالجنان فلم اقتصر على ذكر هاتين المقدمتين قلت لانه الذى يقتضيه صنيع الخبالي فانه جعل فى تعقيب التسمية بالتحميد امتثال الحديثين وهو يتضمن طلب امتثال الحديثين وفيه تسليم لصحتهما وان امتثالهما يكون باللسان حيث جعل التعقيب متضمنا له وان البسملة والحمدلة ليسا بمعنى الذكر والا كفى في امتثال الحديثين البسملة فقط أو الحمدلة كما لا يخفى ولو جري على ماذهب اليه ابن الحاجب لقال فى افتتاح الكتاب بالبسملة والخطبة بالحمدلة امتثال الحديثين وبالجملة ماذكره الخيالى فى الجواب الاول والثانى منع للمقدمة الاولى محصله لا نسلم أن البدء فى الحديثين بمعنى التصدير أي الابتداء الحقيقي وهو سبق الشيء على جميع ماعداه لم لا يجوز ان يكون فيهما بمعنى الابتداء العرفى أو هو في أحدهما حقيقي والاخر أضافي وما ذكره فى الجواب الثالث والرابع منع للمقدمة الثانية محصله لا نسلم ان الباء فى الحديثين للتعدية لم لا يجوز أن تكون للاستعانة أو للملابسة ولم يقل المحشى كما قال قول أحمد وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من البدء المذكور هو الابتداء الحقيقى وليس له زمان ينقسم ويتجزى فلا تمكن مقارنته لامرين مرتبين أصلا فالابتداء باحدهما ينافي الابتداء بالآخر انتهي لانه مبنى على اعتبار

ان المامور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب اولا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعني وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان ممتنع ولهذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذكري بهما بدون التعقيب (قوله وما يتوهم من تعارضهما الخ) وجه التعارض ان البدء والابتداء معنا التصدير ومعني بدأت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على

الابتداء الحقيقي آبياً وهو غير مرضي عند المحشي كما سيأتي فما قيل الاولى ما صنعه قول أحمد بناء على زعم ان البدء لا يكون لمة بمعنى التصدير من بناء الفاسد على الفاسد فتأمل قوله وهو لا يتصور بالامرين أي التصدير الحقيقي بالمعنى الذى اختاره المحشي لا يتصور بالبسملة والحمدلة معا وانما يتصور باحدهما وهذا بخلافه على ما ذكره قول أحمد فان الابتداء الحقيقي عليه لا يتصور حتى باحدهما فما قيل ان هذا يرجع الى ما قاله قول أحمد غير صحيح (قوله فالعمل باحد الحديثين يفوت الخ) افاد بهذا ان معنى تعارض الحديثين عدم امكان امتثالهما فلا حاجة الى ما قيل لا يقال الحاصل من أحد الحديثين الابتداء بالبسملة واجب ومن الآخر الابتداء بالحمدلة واجب وهما موجبتان ومن شرط التناقض الاختلاف ايجابا وسلبا لانا نقول يتحقق التعارض أيضاً بان يكون احدي القضيتين مساوية لنقيض الاخرى أو أخص كما هاهنا انتهى على أن اعتبار التناقض في هاتين القضيتين مع أنه باعتبار لازم الحديثين لا منطوقهما غير صحيح لانه يلزم في التناقض على الاقل أن يكون صدق أحد النقيضين مستلزما كذب الآخر وما هنا ليس كذلك لان ايجاب أحد الابتدائين يجامع ايجاب الآخر اذ هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ نعم مباشرة أحد الابتدائين لا يجامع مباشرة الآخر فتأمل (قوله يعني ان المراد بالابتداء الخ) اعلم أن الابتداء أمر نسبي لكونه بمعنى التقديم على ما قال في المغرب بدأ بالشيء إذا قدمه لكن اذا أخذ باعتبار تقديم الشيء على جميع ما عداه كان ابتداء حقيقياً كأنه حقيقة الابتداء واذا أخذ بالقياس الى بعض ما عداه كان ابتداء اضافياً أى بالاضافة الى ذلك البعض. واذا أخذ بالقياس الى شيء ما بقطع النظر عن كونه جميع ما عداه او بعضه كان عرفياً نسبة إلى العرف العام لانه لما كان ماهية الابتداء لا بشرط شيء من اعتبار خصوصية الجميع أو البعض كان هو المتبادر الى العرف فنسب اليه فالفرق بين الابتداء الحقيقي والاضافي والعرفي كالفرق بين القضية الكلية والجزئية والمهملة (٣٠) فقوله وهو ذكر الشيء قبل المقصود ليس معناه ان الابتداء العرفي مأخوذ

> إن الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالآخر (قوله فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفي الخ) يعني أن المراد بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا أمر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد تحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء

بالقياس الى المقصود والا كان اضافياً بل المراد تعيين طرف الابتداء العرفي ليتضح كونه أمراً ممتداً فقوله قبل المقصود معناه ان طرف الابتداء يكون من حين الشروع الى التلبس بالمقصود فالابتداء في الحديثين يحتمل أن يكون حقيقياً فقط أو اضافياً فقط أو عرفياً فقط أو اثنين من تلك الثلاثة ويندرج فيه ثمانية صور يندفع التعارض بما عدا الاول لان مبناه كما علمت على أن البدء حقيقي فيهما قال الحيالي فيما نقل عنه والمعتبر الشائع أن يكون الابتداء في الحديثين عرفياً أو حقيقياً في الاول اضافياً في الثاني انتهى فاقتصر الحيالي على هاتين الصورتين من تلك الصور الاحدى عشر لكونه بصدد تقرير المشهور كما أفاده بقوله كما هو المشهور ومنه يتبين لك أن الضمير في قوله كما هو المشهور يرجع الى أحد الدفعين المذكورين لا الى الثاني فقط كما توهم وأن مراد الحيالي بالأحد الذي يكون الابتداء فيه حقيقياً حديث البسملة بقرينة قوله كما هو المشهور وان كان دفع التعارض لا يتقيد به كما علمت فتأمل (قوله وغيرهما) كالتشهد والصلاة وبيان سبب التأليف (قوله وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الخ) يريد أن الابتداء العرفي يتحقق في الحقيقي من حيث هو حقيقي وفي الاضافي من حيث هو اضافي لان الماهية لا بشرط شيء وهي تجتمع مع الماهية بشرط شيء وهذا بخلاف صدق الاضافي بالحقيقي فانه مثل صدق القضية الجزئية بالكلية وصدق العرفي بهما كصدق المهملة بالكلية والجزئية ومراده بقوله وهذا المعنى قد يتحقق الخ دفع ما قيل إن حمل الابتداء على العرفي يستلزم جواز ترك البسملة عن الحمدلة وهو باطل ومحصل الدفع أن الابتداء العرفي من قبيل المطلق فيصح تحققه في الابتدائين أو أحدهما فهو انما يستلزم جواز ترك البسملة ان لم يوجد مقتض للتقييد أو مانع من اعتبار الاطلاق والمقتضي هاهنا الكتاب والاجماع والمانع مخالفتهم ولك أن تقول الحيالي بصدد دفع التعارض بجمع ما أبتني عليه من المقدمتين لا بصدد تحقيق المراد من الحديث على أنك قد علمت مما أشرنا اليه في تقرير كلامه أنه مانع وما ذكره من تلك الوجوه الاربعة حينئذ يكون كل واحد منها من قبيل السند الاخص كما لا يخفى فابطاله لا يفيد كما هو مقرر في الآداب

(قوله فلا حاجة الى ماقال الخ) هذا مفرع على قوله وقد يحقق الخ يعني أن ما قاله الفاضل الحلبي وان كان يندفع به الاعتراض السابق فان حديث البسملة عليه يكون محمولا على الابتداء الحقيقي فلا يقتضي هذا الجواب جواز تاخير البسملة لكن لاحاجة اليه حيث علمت اندفاع الاشكال بما ذكرنا مع مخالفته لظاهر العبارة ان قلت مع مخالفة كلام الحلبي لصريح المنقول عن الخيالي فيما تقدم كيف اقتصر على نفي الحاجة وهلا حكم عليه بالفساد قلت عبارة الخيالي هاهنا هي عبارة غيره وما نقلناه عنه رأى له فيما لايلزم متابعته فيه وبالجملة ماذكر الحلبي حسن لولا بعده من العبارة ثم قيل انه فاسد اذ لايبقى حينئذ بين هذا الوجه والوجه الثاني تقابل أصلا اذ لامعنى للعرفي حينئذ الا الاضافى فالواجب على المحشي أن يقول بحمل أحدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي العرفي فليت شعري ماذا أراد عبد الحكيم هاهنا انتهى جزاف من القول منشاؤه الغفلة عن الفرق بين الاضافى والعرفى وقد أوضحناه لك وذكر بعضهم في الفرق بينهما أن في العرفي زيادة اعتبار ليست في الاضافي وهي أن المفهوم والمذكور أعنى ذكر الشيء قبل المقصود موضوع له لفظ الابتداء عند أهل العرف انتهى وغير خاف عليك انه لاتحصل له (قوله اذ هو تخصيص بلا فائدة)قيل لقائل ان يقول كون الابتداء الحقيقي هو المتبادر فما أمكن لايصار الى غيره فائدة للتخصيص انتهى وانت خبير بان المتبادر من اللفظ المعنى الذى يفهمه منه عرف عامة الناس كما في الدابة لذوات القوائم الاربع تأمل (قوله اذ المناسب حينئذ أن يقول الخ) بل المناسب ان يقول بحمل الابتداء فى حديث البسملة على الحقيقي وفي حديث الحمدلة على العرفي أو الاضافي (قوله المراد بالابتداء الحقيقي الخ) أعلم ان العصام قد دفع التعارض بجعل الابتداء في الحديثين اضافياً وابطل ما اشتهر في دفع التعارض من جعله في حديث البسملة حقيقياً وفي حديث الحمدلة أضافياً بناء على زعمه ان الابتداء الحقيقي سبق الشيء على غيره بحيث لايسبقه شيء أصلا حتى جزئه وهو بهذا المعنى لايتحقق بالبسملة ضرورة تقدم أجزائها عليها وهي ليست ببسملة بل انما يتحقق باول جزء من أجزائها وهذا مع كونه كلاما على السند الاخص كما علمت قد دفعه المحشي بقوله المراد بالابتداء الخ وحصله انا لانسلم أن الابتداء الحقيقي معناه أن لا يسبق الشيء غيره حتى جزئه لم لايجوز أن يكون معناه سبق الشيء على جميع ماعداه من الامور المغايرة المنفصلة عن الشيء فان الابتداء أمر نسبي يتوقف في تعلقه ووجوده على تعقل الطرفين ووجودهما وليس بلازم فى طرف الابتداء ان يكون أمراً بسيطاً فالمركب كالبسملة اذا سبق جميع ماعداه من الامور المنفصلة عنه كان مبتدأ به ابتداء حقيقياً ويؤيد كون الحقيقي بالمعنى الذي ذكرنا أنه حينئذ يكون نظير ما اعتبروه فى القصر الحقيقي والاضافي فان القصر الحقيقي اختصاص الشيء بامر ونفيه عن جميع ماعداه من الامور المنفصلة فمعنى قولك انما حسن زيد ثبوت الحسن لزيد ونفيه عن المباينات له وربما كان الحسن في وجهه فقط فلو اعتبر نفيه حتى عن اجزاء زيد كذب الحصر باعتبار الثبوت والنفي جميعاً نعم لو قلت انما حسن وجه زيد استلزم نفيه عن بقية الاجزاء أيضاً ولا يلزم ان يكون جميع أجزاء الوجه حسن وعلى قياسه لو اعتبرت الابتداء نسبة بين اجزاء البسملة كان الابتداء الحقيقي فى سبق الجزء الاول فانه متقدم على جميع ماعداه حتى عن مجموع البسملة فاعتبار البسملة بتمامها طرفا للابتداء الحقيقي لاينافي أن أول اجزائها طرفا لابتداء حقيقي آخر كما أن اعتبارك القرآن بتمامه طرفا للحكم عليه بكونه أعلى مراتب البلاغة لاينافي ان تلك النسبة متحققة لجزء من أجزائه فقوله لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور الخ علة لعدم الورود قيل لايخفى عليك أن الابتداء بهذا المعنى اضافي أو عرفي وليس ابتداء حقيقياً وكلام العصام فيه ويظهر ذلك بالنظر لكلامه فيما سبق ان الابتداء معناه التصدير والقياس على القصر قياس مع الفارق فالصواب في دفع كلام العصام ان يقال ان الباء للالصاق والبدء الحقيقي الذى لم يسبق عليه شيء ملتصق بالبسملة لصوق الداء بالرجل في قولك به داء ولا ينافيه حصول الابتداء الحقيقي باول اجزاء البسملة ولا لصوقه به أولا وبالذات انتهى قلنا لانعنى بالحقيقي الا هذا المعنى وما اعتبره العصام فى الابتداء الحقيقي ممنوع وقول المحشي فيما سبق انه التصدير يريد به جعل الشيء صدراً

الاضافى فلا حاجة الى ماقال الفاضل الحلبي من أن المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشى اذ المناسب حينئذ أن يقول اما بحمل الابتداء في أحدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفى أو الاضافى (قوله أو بحمل أحدهما على الحقيقي) المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ماعداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس

أى سابقا على جميع ماعداه بالمعني الذي صرح به هاهنا كما أشرنا اليه وقد أوضحنا لك وجه القياس وأما حديث جعل البـاء للالصاق فقد أرشدناك فيما سبق ان باء الالصاق هي التي تدل على التصاق أحد المعمولين بالآخر في زمان العامل سواء التصقافي نفس العامل كما في قولك اشتريت الفرس بسرجه أولا كما في مررت بزيد وظاهران البسملة هاهنا لاتلتصق بالمبتدئ في زمان الابتداء الحقيقي بل الذي يلتصق به أول جزء من احزائها بقي أن بعضهم ذكر ان حمل الابتداء في حديث البسملة على الحقيقي مبنى على كون البسملة جزأ من المبتدأ واذا لم تكن حزاء بل كان أول الاجزاء هو الحمدلة كان الابتداء الحقيقي بالحمدلة واما البسملة فلا يكون الابتدا بها حقيقيا ولا أضافياً اذ تحققها قبل تحقق الابتدا بالمبتدء حينئذ والكلام في الابتدا بها انتهي وقد أرشدناك فيما سبق أن معنى ابتدا الشيء بالبسملة مثلا أن تقع البسملة أول متعلق لذلك الشيء ان كان مما يتعلق بها فان لم يكن مما تعلق بها فمعناه سبق البسملة عليه كابتدا الاكل أو الركوب بها فقولك ابتدى التأليف بالبسملة ان لاحظت تعلق التأليف بها فمعناه أن البسملة أول متعلق للتأليف وان لم تجعل التأليف متعلقا بها فمعنى ابتدائه بها سبقها عليه وهو ابتدا حقيقي وكانه اشتبه عليه ابتدا التأليف بالبسملة بالشروع في التأليف فان الشروع في الشيء هو التلبس بجزء من أجزائه مع قصد تحصيل بقية الاجزاء كما صرحوا به والله أعلم (قوله فيصير المعنى ان كل أمر الخ) اعلم انه يقال بدأت في الامر بمعنى شرعت فيه وبدأت الامر بكذا جعته بداية له وبدأت بكذا ابتدأت به وكلمة في على تقدير جعل البا للاستعانة تحتمل الظرفية والسببية كجعلها صلة كما بيناه والاولى أن تكون سببية بتقدير المضاف السابق لتكون احترازا عما اذا جعلت البسملة والحمدلة واسطة في بدء أمر بان قصد ذلك بهما من غير أن يكون الامر سببا في جعلهما واسطة في بدئه لا عن الاستعانة بهما في بدء أمر

معنى القصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ماقيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول أجزاء التسمية لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لاينافي أن يكون بعض أجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه فى أعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ماسواه لاينافي ان يكون بعض سوره ابلغ من بعض (قوله وذلك ان تجعل الباء الخ) يعني ان المراد بالابتداء فى كلا الحديثين الابتداء الحقيقي والباء فى قوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل أمر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون أجذم

من غير أن يقصد ذلك اذ لا يتحقق جعلهما واسطة في بدء أمر الا حيث يتحقق القصد فقوله في الحديثين لايبدأ ان كان من المعنى الاول وجعلت في سببية قدرت فى أخرى معدية ظرفية ولا مانع هناك من التصريح بها لاختلاف معني الحرفين وكان نائب الفاعل قول بسم الله وبالحمد لله لاقول فيه المذكور اذ المقيد فى الحقيقة بقوله فيه هو الاستعانة لا البدء ونائب الفاعل قيد في الفعل لا في قيده كما هو مقرر فالمعنى كل أمر ذي بال لا يستعان بالبسملة والتحميد في الشروع فيه بسبب مراعاة حقه من اقتضائه الاستعانة بهما فهو أقطع وان جعلت فى ظرفية صح أن تكون مع مجرورها نائب الفاعل فيكون المعني كل أمر لا يكون الشروع المستعان بالبسملة والحمدلة واقعاً فيه فهو أقطع وان يكون نائب الفاعل قول بسم الله الخ فالمعنى كل أمر لا يكون الشروع الواقع فيه مستعانا بالبسملة والتحميد فهو أقطع وان كان يبدأ من المعني الثاني كما أشار اليه المحشي وجعلت فيه سببية فنائب الفاعل ضمير هو المفعول الاول والثاني محذوف مع الباء الجارة له ولامانع من التصريح به لاختلاف معنى البائين وان جعلتها ظرفية تعين تنزيل الفعل منزلة اللازم فيكون معنى بدأت في الشيء شرعت فيه اذلا معنى لقولك بدأت الامر بكذا فيه أى الامر سوا جعته متعلقاً بالفعل أو بمحذوف قيدا له وصح أن يكون نائب الفاعل قول فيه أو قول بسم الله الخ وان كان يبدء من المعني الثالث كان المفعول مقررا مع الباء الجارة له ويصح التصريح به فان جعلت فى سببية كان نائب الفاعل قول بسم الخ لاقول فيه اذهو قيد للاستعانة لا للبدء على نحو ماتقدم في الاحتمال الاول وان جعلت فى ظرفية صح ان يكون نائب الفاعل قول فيه أوقول بسم الخ من غير حاجة الى تنزيل الفعل منزلة اللازم وجميع ماتقدم يأتى على احتمال ان تكون الباء للملابسة غير أن السببية عليه تجعل احترازا عن صورتين فان ملابسة البسملة والتحميد للبدء تصدق مع القصد وبدون قصد أصلا بخلاف الاستعانة بهما في البدء وجعلهما مبدأ وغير خاف عليك ان البسملة والتحميد على تقرير الاستعانة انما هما واسطة للبدء بما تقع البداءة به أعني أول جزء من المشروع فيه لا البسملة

والحمدلة وما يتبعهما ولا شك أن البدء بأول جزء بدء حقيقي فما قيل الظاهر ان الابتداء على جعل الباء للاستعانة أعم من ان يكون حقيقياً أوغيره اذ ربما يكون ههنا بعد التسمية والتحميد أشياء خارجة عن المبتدأ المقصود كالديباجة مثلا فلا ضرورة في حمل الابتداء ههنا على الحقيقي انتهى لايحصل له فتأمل (قوله أيضاً) منصوب بمحذوف من لفظه أي أئيض تقول آض يئيض أيضاً مثل باع أى رجع يعنى أرجع الى الحكم بجواز ان يستعان في الابتداء بأمور متعددة من البسملة والتحميد والصلاة والسلام على الآل والاصحاب بعد أن حكمنا بالجواز في ضمن عموم قولنا ولا خفاء في انه يمكن الاستعانة الخ قال في المصباح أفعل ذلك أيضاً معناه أفعله عودا الى ما تقدم ثم قيل قوله أيضاً أى كالاستعانة في الامور المحسوسة كالكتابة يستعان فيها بالقلم والحبر واليد فاتضح أمر التشبيه ويجوز ان يكون معنى أيضاً أي كالمبتدأ به الذي هو التصنيف هنا يستعان فيه بالكتب والعقل والعلماء المعاصرين والتأمل الوافر وتشبيه الابتداء بالمبتدأ به لكونه تابعا له انتهى دغدغة لاداعي اليها (قوله لكن يلزم الخ) أعلم أن كلام الخيالي يتضمن أمرين الاول صحة ان تكون الباء في الحديثين للاستعانة واشار له بقوله ولك أن تجعل الباء للاستعانة والثاني استلزام الاستعانة لدفع التعارض المتوهم في الحديثين واشار له بقوله ولا شك أن الاستعانة بامر الخ والمحشى ذكر اعتراضين على الاول يريد دفعهما وسيذكر اعتراضا على الثاني بقوله قيل فيه نظر ومحصل الاعتراض الاول لو كانت الباء للاستعانة لما صح أن يكون التلفظ بالبسملة والحمدلة جزءاً مقصودا من الفعل المشروع فيه والتالى باطل وجه الملازمة انه لايجوز الاستعانة في ابتداء وجود الشي بجزء ذلك الشي اذ لا يكون جزء الشي الاصل واسطة لابتداء وجود الشي لان التلفظ بالبسملة لو كان واسطة في ابتداء وجود الشي كان متقدما عليه وجزء الشي يتوقف بالضرورة على ابتداء وجود الشي * لا يقال سيذكر المحشى عن السيد ان البسملة ليست آلة حقيقة بل ترجيع الاستعانة بها الى معنى التبرك * (٣٣) قلت محصله كما صرح به المحشي

واقطع ولا خفاء في أنه يمكن الاستعانة فى امر بامور متعددة فيجوز أن يستعان فى الابتداء أيضا بالتسمية اوالتحميد بل بامور أخر لكن يلزم أن لا يكون شئ من الحمدلة والبسملة جزءاً من المبتدا اذ لايجوز لاستعانة فى الشي بجزئه اذ لا يكون جزء الشئ آلة له ويمكن أن يلتزم ذلك ومن ادعي الجزئية فعليه

في بعض كتبه ان المستعان به في الحقيقة التبرك بالبسملة ولا يخفى أن التبرك يكون واسطة في الابتداء والتبرك موقوف على التلفظ بالبسملة

فالملازمة صحيحة فقوله يلزم أن لا يكون شيء من البسملة والحمدلة أي التلفظ بهما وقوله اذ لايجوز الاستعانة في الشيء أي في ابتداء وجوده وقوله اذ لا يكون جزء الشئ آلة له أي واسطة لابتداء وجوده فما قيل ان المبتدأ هو الفعل كالتصنيف والقراءة وغيرهما وليس شيء من البسملة والحمدلة جزءاً منه وان كانا جزئين من المصنف والمقروء انتهى مدفوع وكذا ما قال مولانا خالد هذا انما يسلم فى الآلة الحقيقية كآلة النجار مثلا لامطلقا ولا آلية ههنا حقيقة كما سيذكره عن السيد قدس سره انتهى وكذا ما قيل لامنع في أن يكون التحميد جزءاً من المبتدا وأى استعانة أولى من استعانة الجزء للكل انتهى فانا لا نمنع الاستعانة بالجزء في الكل وانما نمنع الاستعانة بالجزء في ابتداء الكل والفرق واضح كما بينا وأما بطلان التالي فلانا نقطع بان البسملة والحمدلة جزء من القرآن فقراءتهما جزء من قراءته مع أنهما بدايته ولا شك أن الابتداء بهما في القرآن كالابتداء بهما في غيره كما تقدمت الاشارة اليه من المحشى (قوله ويمكن أن يلتزم ذلك الخ) محصله لانسلم بطلان التالي وما ذكرتم في بيانه لايفيد فان غايته أن قراءة البسملة والحمدلة جزء من قراءة القرآن بالمعنى الشامل لقراءتهما ولكن ليست قراءة القرآن بهذا المعنى مبتدأة بهما بل المبتدأ بهما قراءة ماعداهما وهى المبتدأة ولا تمنع تسمية ماعداهما كل القرآن على المجاز فما قيل كفي في البيان شهرة كون الكتاب عبارة عما بين الدفتين الشامل للتسمية والتحميد انتهى غير صحيح ومن العجيب ما وقع لمولانا خالد حيث ذكر محصل ما أراده المحشي في الجواب اعتراضاً عليه وتبعه فيه غيره وأعجب منه قوله فالاولى أن يقول المحشي هذا التوجيه مبني على أن لا يكون شئ منهما جزءاً من المشروع فيه لانه يستلزم الابتداء باحدهما وهو يفوت الابتداء بالآخر على ما مر في بيان وجه التعارض لكن يمكن التفصي بنحو ما سيجئ في الملابسة وبما سيذكره جوابا عن القيل فابقاء كلام الخيالى على اطلاقه ليعم حالة الجزئية وغيرها لا محيد عنه ولا غبار عليه انتهى فانه مع فساده حيث علمت أن اعتبار الجزئية غير ممكن فيه التفات الى اعتبار

اليه صح فتبه (قوله ويلزم ترك التأدب الخ) عطف على يلزم الاول اشارة الى الاعتراض الثاني وحاصله لو كانت الباء في الحديثين للاستعانة لزم ترك التأدب مع الله تعالى والتالى باطل وجه الملازمة ان باء الاستعانة هي باء الآلة الدالة على أن مدخولها واسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره اليه أو هي الدالة على أن مدخولها واسطة في الفعل اذا قلنا بشمولها باء السببية فيلزم بالنسبة لحديث البسملة أن يكون اسم الله تعالى آلة أي واسطة فيكون غير مقصود لذاته ضرورة أن المقصود بالذات حينئذ ما جعل الاسم وسيلة اليه أعني الفعل *لايقال انما يلزم ماذكر لو قيل بالله أو بالرحمن مثلا *قلت قال السيد في حاشية الكشاف تصدير الفعل باسم الله يقع على وجهين أحدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه تعالى كلفظ الله مثلا والثاني أن يذكر لفظ دال على اسمه فان لفظ اسم مضاف الى الله يراد به اسمه تعالى فقد ذكر ههنا أيضاً اسمه لكن لابخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقا فيستفاد أن الاستعانة بجميع اسمائه تعالى انتهى *ثم اعلم ان هذا الاشكال على تقدير تمامه لايضرنا فى دفع التعارض لاندفاعه بجعل الباء في حديث الحمدلة فقط على الاستعانة اذ مبنى التعارض على ان الباء فى الحديثين صلة ومنه تعلم انه يندفع أيضا بجعل الباء في أحدهما صلة وفي الآخر للملابسة وبجعلها في أحدهما للاستعانة وفي الآخر للملابسة ثم ان بيان الملازمة بما تقدم وان كان مشهورا لكن في النفس منه شيء فانه لايلزم من كون اسم الله غير مقصود بالذات بالقياس الى أمر مخصوص دعت الضرورة لتوجه القصد اليه بالذات وجعل الاسم وسيلة اليه ان يكون مبتذلا في ذاته لايتعلق به القصد بالذات أصلا فرب وسيلة تكون في ذاتها خيراً من المتوسل اليه الا ترى ان الايمان رأس العبادات وأساسها ومع ذلك يقصد لاجل العبادات ضرورة جعله شرطا لها ولم يمنع هذا من قصده بالذات كيف وقد أمرنا بالاستعانة بذات الله تعالى وبالصبر والصلاة نعم هذا انما يتم في الآلة التي لايتعلق بها غرض آخر مثل المنشار والقدوم ولكن لادلالة للباء على خصوصية تلك الآلة والله أعلم (قوله لكن قال السيد الخ) محصله جواب بمنع الملازمة فان المحذور انما يلزم لو كان المتوسل به الى الفعل حقيقة اسم الله تعالى وليس كذلك فان المتوسل به حقيقة بركة الاسم حتى يكون معنى قولك باسم الله أي ببركته فضمير يتوسل اليه يرجع الى الفعل وهو مذكور في عبارة السيد حيث قال كون اسم الله تعالى آلة للفعل ليس الخ ماقاله المحشي وانت خبير بأن هذا الجواب يلتحق بالجواب المشهور من ان باء الآلة لهاجهتان في أنه لايجدي نفعا اذ الشيء الذي يتوسل ببركته الى أمر لا يكون مقصودا لذاته أيضا بل يقصد لتحصيل البركة المتوسل بها فالتعويل على ماذكرنا (قوله وقد رجح الخ) أى السيد يعني ان باء الاستعانة أرجح من غيرها فضلا عن عدم صحتها فهو تأييد للجواب وقوله فهو أي حمل الباء على الاستعانة وقوله من هذه الحيثية قيد للأولوية لاتعليل لها لاستفادته من التفريع وأشار به الى ان باء الملابسة فيها أرجحية من جهة أخرى مثل كونها أكثر استعمالا من باء الاستعانة لاسيما في المعاني وما يجري مجراها من الاقوال. ولهذا قال في الكشاف ان باء الملابسة أعرب أي ادخل في لغة العرب وأفصح وأبين (قوله قيل فيه نظر الخ) هذا هو الاعتراض الثالث الوارد علي دعوى استلزام حمل الباء في الحديثين على الاستعانة دفع التنافي بينهما والقائل حسن جلبى ومحصله أن هذا التوجيه انما يفيد عدم تنافي الاستعانتين في الابتداء لان الشيء الواحد يجوز أن يستعان عليه بأمور متعددة تتقدم عليه ويتقدم بعضها علي بعض فلو أن المفهوم من الحديثين استعينوا بالبسملة والحمدلة في الابتداء صح ماقاله المحشي ولكن محصل الحديثين طلب الابتداء في حال الاستعانة بهما لاستعانة بهما في الابتداء فمحصل الكلام في التعارض الابتداء بالشيء مستعينا بأمرينا في الابتداء به مستعينا بآخر اذا كان الامران المستعان بهما لايتحققان في آن واحد والامران ههنا في الحديثين كذلك لايجتمعان في آن فان الابتداء بالشيء اذا تحقق في حال الاستعانة بالتسمية أعني زمن التلفظ بها لا يمكن تحققه في حال الاستعانة بالحمدلة أعني التلفظ بها وبالعكس فاذا كانت الامور المستعان بها تتحقق الاستعانة بها في آن واحد كالاستعانة في ابتداء الكتابة بالقلم وباليد وبالدواة وبالبسملة أو الحمدلة لا اشكال في امكان تحقق الابتداء بالشيء في حال الاستعانة بجميعها

البيان ويلزم ترك التأدب في باسم الله بجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فهو أولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس *قيل فيه نظر لان الكلام في أن الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بامر آخر

الامور فما ذكره الخيالي من قوله ولا شك أن الاستعانة الخ أنما يفيد عدم تنافي الاستعانة بأمور متعددة على الابتداء ولا كلام لنا فيه وأمّا كلام السائل حسبما ينطق به الحديثان ان الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بآخر حيث ان الامرين لا يتحققان في آن كما ههنا ولا يذهب عليك أن مبني هذا النظر ان الباء عند حملها على الاستعانة تتعلق بمحذوف حال من ضمير يبدأ والحال تقترن بعاملها في زمنه وأن الاستعانة بالبسملة والحمدلة دائرة على التلفظ بهما ومنه يتبين أيضا ان حمل الباء على الاستعانة يستلزم عدم امكان امتثال شيء من الحديثين فيما اذا كان الامر المشروع فيه مما يشغل الفم كالاكل والشرب والقراءة اذ لا يمكن الابتداء بشيء منها في حال الاستعانة بالتسمية أو التحميد وما قيل أن مبنى السؤال على أن البسملة جزء من المشروع فيه فيكون الابتداء به أعني الاتيان بالبسملة في حال الاستعانة بها فهو مع عدم الضرورة الداعية الى بناء السؤال عليه قاصر بالنسبة لما لا يمكن اعتبارها جزأ منه وفاسد أيضا اذ قد علمت انه لا مجال لاعتبار المستعان به في ابتداء وجود الشيء جزأ منه وبتقرير كلام المعترض على هذا الوجه لا يتوجه عليه قول المحشي المدقق هذا القائل ان سلم امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم لم يسلم ذلك في آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر هـذا لا ماذكره انتهى فانه مبنى على أن قول المعترض وان لم يكن بين الاستعانتين تناف تسليم امكان الاستعانتين في آن واحد يعني حيث سلم ذلك ما كان يتوجه الاعتراض وحيث منع كان حق الاعتراض المنع وما كان يصح التسليم ولكنك قد علمت تقرير الاعتراض فتأمل (قوله لا نسلم ان الابتداء بشيء الخ) محصله منع ما انبني عليه النظر من ان الاستعانة بالبسملة دائرة على التلفظ بها كما سيوضحه بقوله (٣٥٠) ولو كان الاستعانة في آن التلفظ فقط يلزم الخ بل الاستعانة بها استعانة ببركتها كما تقدم فحينئذ لا نسلم ان الابتداء في حال الاستعانة بها انما يكون في آن التلفظ بها حتى يلزم انه لا يكون في آن التلفظ بالتحميد وحتى يلزم انه لا يمكن الابتداء بشيء يشغل الفم في حال الاستعانة بالبسملة بل يصح ان يكون الابتداء في حال الاستعانة واقعا في آن التلفظ وبعده كما اذا كان المشروع فيه لا يشغل الفم فان كان مما يشغل الفم يكون الابتداء في حال الاستعانة بعد التلفظ بالبسملة فان الاستعانة بها تستمر الى تمام الامر المشروع فيه فضلا عن استمرارها حتى يتحقق الابتداء به فما قيل هنا ان الجواب مبنى على ان تكون التسمية جزأ من الكتاب ويكون الابتداء بالكتاب بالابتداء بالتسمية وعلى ان لا يكون الابتداء في الحديثين حقيقيا اذ لا يتصور الابتداء الحقيقي مستعينا بالتحميد في آن التلفظ بالتحميد وكلا الامرين خلاف ما صرح به المحشي سابقا فالصواب اسقاط كلمة فقط كما في بعض النسخ فيكون المعني لا نسلم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في آن التلفظ بل بعده كما هو الواقع انتهى غير وجيه * واعلم أن كلام المحشي مبنى على التنزل من تسليم الحالية والا فهي غير صحيحة فان الاستعانة بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء المستعان فيه فالابتداء بالشيء المستعان عليه بالبسملة لا يكون في حال الاستعانة بها بل عقبها فالباء ظرف لغو متعلق بيبدأ لا مستقر متعلق بمحذوف حال فتأمل (قوله نعم هنا الاعتراض الخ) لا وجه لهذا الاستدراك والمناسب وهذا الاعتراض كما في عبارة المحشي المدقق ودفع هذا الاعتراض يأتي في كلام الخيالي وسيدفعه المحشي بنظير ماذكره ههنا (قوله واجاب المحشي الخ) محصله تسليم ما انبنى عليه النظر من المقدمات المذكورة ولكن الحالية يجب أن تكون على ضرب من التأويل فمعنى الابتداء في حال الاستعانة أنه يبتدأ في حال كونه متصفا بسبق الاستعانة بهما وأنما وجب ارتكاب هذا التأويل لما سمعت من أن الاستعانة بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء يجب تقدمها على الابتداء المستعان فيه فقولنا مستعيناً مؤول بسبق الاستعانة وهو مقارن للابتداء وان لم يكن نفس الاستعانة مقارنا فاندفع ما أورد عليه من انه يستلزم جواز جاء زيد

> وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وهنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس *أقول لا نسلم ان الابتداء بشيء باستعانة التسمية يوجد في آن التلفظ بها فقط فان الاستعانة بهما تبقى وتستمر الى تمام الأمر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة في آن التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر البسملة مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشي المدقق بان

راكبا اذا ركب أمس وجاء اليوم وقول المحشي لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما زيادة على كلام المدقق لاحاجة اليها الا عند عدم ارتكاب التأويل السابق حتي تكون توجيها للحال مع أنه سابق على عامله فتأمل فما قيل جواب المحشى المدقق عين الجواب السابق مآلا فلا وجه لذكره أولا ثم ذكر ذلك الجواب ثانياً انتهى غير صحيح والله أعلم (قوله فالابتداء محمول فى كليهما الخ) قيل الابتداء على هذا الوجه كالوجه الثانى أعم من أن يكون حقيقياً أو غيره والبسملة حينئذ تحتمل أن تكون جزاء كالحمدلة انتهى وقد علمت مافيه فتذكر وسيأتي بيان عدم صحة اعتبار البسملة جزأ على هذا الوجه (قوله أي لو بدئ ذلك الامر ولا يكون الخ) أشار بهذا الى أمرين الاول أن باء الملابسة هنا لافادة اتصال أحد المعمولين سواء كان الفاعل أو المفعول بالآخر أعني مجرور الباء في زمان العامل أعنى الابتداء اشتركا في نفس العامل أم لا و الثاني ان مرجع النفي في الحديث القيد أعنى متلبساً وقوله بهما ظرف متعلق بقوله متلبسا لابقوله الابتداء (قوله دفع لاعتراض مقدر) أي يستلزم اندفاع هذا الاعتراض لا أن المقصود منه هذا الدفع فان الظاهر أن قوله ولا يخفى الخ) على نمط قوله سابقاً ولاشك ان الاستعانة الخ لمجرد بيان ستلزام جعل الباء للملابسة دفع التعارض وهذا الاعتراض نظير الاعتراض الثالث على الوجه المتقدم ومحصله تلبس المبتدي أو المبتدا حين الابتداء بالبسملة والحمدلة محال وكل ما كان كذلك لايندفع به التعارض أما الصغري فدليلها قياس من قبيل المساواة بأن يقال التلبس بهما حين الابتداء (٣٦) انما يكون بذكرهمامعا وذكرهما معاً محال فالتلبس بهما حين الابتداء محال وأما الكبري فأشار الى دليلها بقوله فلو ابتدأ حين ذكر التسمية الخ وتقريره ظاهر (قوله وحاصل الدفع أن الخ) اعلم أنه قد تقدم أرشدناك الى أن باء الملابسة تستعمل للدلالة على مصاحبة أحد المعمولين للمجرور في نفس العامل وان لم يقترنا في زمانه نحو خرج زيد بعشيرته اذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر مثلا وتستعمل للدلالة على المصاحبة فى زمان العامل وان لم يصطحبا في نفس العامل كما فى نحو سافرت باسم الله فان المتكلم صاحب الاسم في زمان السفر وليس الاسم مسافرا وباء الالصاق تستعمل للدلالة على التصاق أحد المعمولين للمجرور في زمان العامل وان لم يلتصقا فيه سواء اتصال المعمولين على وجه المقارنة أم بمجرد الاتصال من غير فاصل وذكرنا أن باء الملابسة هي باء المصاحبة والمصاحبة أعم من الالصاق والمراد العموم الوجهى كما لايخفى فان أراد السائل بالتلبس الواقع فى الصغري المصاحبة سلمنا موجب الدليل ولا يضرنا وان أراد التلبس الذي هو معنى باء الالصاق منعنا الصغري قوله لان التلبس بهما أى حين الابتداء انما يكون بذكرهما معاقلنا ممنوع فان التلبس بهذا المعنى هو الاتصال والاتصال كما يكون بالمقارنة يكون بالارتباط بين الشيئين من غير فاصل بينهما (قوله يشمل الملاصقة بالشيء)أشار بهذا الى ان الباء في قول المحشى وقوع الابتداء بالشيء باء الملابسة وهى متعلق العموم في قوله تعم وقوله بان يكون ذلك الشيء جزأ بدل من قوله على وجه الجزئية أشار به الى أن كلمة على فى قوله على وجه الجزئية تعليل للملابسة التي هي معنى الباء وقوله ويشمل الملاصقة بأن يذكر الشيء اي يشمل الملاصقة بالشيء بسبب ذكره قبل ذلك الامر الخ ففيه اشارة الى أن قول الخيالي وبذكره عطف على قوله على وجه الجزئية والباء فيه للسببية وهو أظهر من عطفه على قوله بالشيء بان تكون الباء فيه للملابسة وان نقل هذا عن المحشى أيضاً كما لايخفى وهما أظهر من جعله معطوفا على قوله وقوع الابتداء .

معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما (قوله أو للملابسة الخ) أي يجوز أن تكون الباء في الحديثين للملابسة فالابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يبدأ متلبسا باسم الله وبحمده يكون أجذم وأقطع أي لو بدئ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص أو ذلك الامر متلبسا حين الابتداء بهما يكون أجذم وأقطع (قوله ولا يخفى أن الملابسة الخ)دفع لاعتراض مقدر وهو أن يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لايتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدأ حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع أن الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزأ لذلك الامر المبتدأ ويشمل الملاصقة بان يذكر الشيء قبل

ذلك

(قوله متوسط) قبل الاولى اسقاطها (قوله فحينئذ يجوز ان يجعل الحمد الخ) أشار به الى أن هذا التوجيه مبنى على جعل الحمدلة جزأ والبسملة خارجة فانك لو جعلت البسملة جزأ وقدمتها سواء جعلت الحمدلة جزأ ام لا كان آن الابتداء هو ان التلفظ بالباء من باسم فلا يكون آن الابتداء آن التلبس بهما وان أخرت البسملة مع جعل الحمدلة جزأ أيضاً فكذلك مع فوات التعقيب وان لم يجعل الحمدلة جزأ أمكن أن يكون ان الابتداء آن التلبس بهما لكن يفوت التعقيب المجمع عليه ثم قيل يفهم منه انه لا يحصل الامتثال اذا لم يجعل أحدهما جزأ وجعل كلاهما جزأ وليس كذلك كما لا يخفى انتهي غير صحيح (قوله فيكون آن الابتداء الخ) واتحاد الآنين يستلزم المقصود أعني تلبس المبتدى بهما في حين الابتداء واقتصر على المبتدى مع صحة اعتبار تلبس المبتدأ بهما وان كان تلبسه بالحمد راعي فيه أنه من تلبس الكل بالجزء لظهوره كما لا يخفى (قوله أما التلبس بالتحميد الخ) أى أما تلبس المبتدى من حيث أنه مبتدي حين الابتداء فظاهر لاتحاد الآنين وأما اتحد الآنان لان ابتداء الامر الخ وزعم بعض الناظرين أن التقدير أما أن آن الابتداء يكون آن التلبس بالتحميد فاعترض بان الاظهر ترك قوله لان آن الابتداء الى قوله لان ابتداء الامر الخ اذ هو من قبيل تعليل الشيء بنفسه وهو من بناء الفاسد على مثله (قوله وأما بالتسمية فلكونها مذكورة الخ) توضيحه على ما في بعض الحواشي أن التسمية وان حدثت حين تلفظها لكنها باقية الى آن تلفظ همزة الحمدلة ما لم يفصل آجني ففي آن تلفظ الهمزة اجتمعت أمور ثلاثة الابتداء في المقصود والتلبس بالتسمية بقاء والتلبس بالحمدلة ابتداء فاتصال البسملة بالحمدلة بحسب اتصال الآن بالآن واتصال آن آخر التسمية بآن الهمزة انما يتحقق عند المتأخر (قوله قال المحشي المدقق وفيه الخ) اعلم أن المحشي قول أحمد اختار فى توجيه كلام الخيالى

> ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فحينئذ يجوز أن يجعل الحمد جزأ من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد لله ملاصقا به بلا توسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء آن تلبس المبتدىء بهما أما التلبس بالتحميد فظاهر لان آن الابتداء بعينه آن التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزأ منه وأما بالتسمية فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بقوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما ان آن الابتداء آن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف تصور مقارنتهما ومصاحبتهما فى آن واحد قال المحشي المدقق وفيه ان كون الملابسة التي هى معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير

ماسينقله عنه المحشى لان الملابسة عليه تكون بمعنى المصاحبة والمقارنة وهي متعلقة بالمبتدى لا بالابتداء ثم قال ونقل عن بعض من تصدى لهذا البحث أنه يعني ان الملابسة تطلق على معنيين أحدهما مشهور وهو المقارنة والمصاحبة والآخر غير مشهور وهو الاتصال والمراد ههنا المعني الثاني لا الاول فعلى هذا يكون آن وقوع الابتداء آن ذكر الحمد بل آن ذكر الهمزة من الحمد لله أو أحمد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملابس أي متصل بالحمدلة وهو ظاهر وبالبسملة لان الحمدلة متصلة بالبسملة بمعنى أنها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما بشيء فيلزم أن يكون الابتداء متصلا بالبسملة والحمدلة لان آن وقوعهما واحد انتهي قال المدقق وفيه أن كون الملابسة الي آخر ما نقله المحشي فانت تراه يعترض على المتصدى في توجيه كلام الخيالي بما ذكر وفيه التصريح بأن الملابس هو الابتداء فكان المناسب للمحشي الاقتصار على الاعتراض الاول اذ هو الذي يتوجه على بيانه أو عدم التعرض فى البيان لكون الملابس هو المبتدى ليصح توجيه الاعتراض الثانى وليت شعري كيف أتي هذا على المحشى مع وضوحه اللهم الا ان يكون قد قصد به الاشارة الى أن ماذكره المدقق من الاعتراض الثانى لا يضر المتصدي لامكان أن ماذكره فى التقرير من جعل الملابس الابتداء بمجرد احتمال وتمكنه العدول عنه بجعله المبتدي مثلا كما جرينا عليه فتدبر (قوله محل بحث) وجهه ما وقع في كلامهم من التصريح بان باء الملابسة هي باء المصاحبة ولا شك ان للمصاحبة والاتصال وان اجتمعا لكن بينهما مغايرة جزئية (قوله مع أن الظاهر ان المقصود الخ) محصله أن باء الملابسة وان صح أن تكون لملابسة الفعل بالمجرور أو الفاعل أو المفعول به ولكن الظاهر أن المقصود فى الحديث ماعدا الاول لان مساق الحديث لبيان ما به يقع الفعل المشروع فيه على الوجه الاتم وهذا انما يكون بملابسة الشروع فيه بتمامه لاسم الله تبارك وتعالى أو الفاعل مادام فاعلا ولتوقف هذه الملابسة على وجود الاسم في ابتداء الفعل ورد الحديث ببيانه فليس المقصود بيان حال البدء في الامر ذى البال حتى ترجع اليه الملابسة وليس مبنى هنا

الاعتراض ان باء الملابسة لا تكون لملابسة الفعل بالمجرور كيف وقد علمت ان من أمثلتها نحو خرج زيد بعشيرته اذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر يرشدك الى هذا قول المدقق مع أن الظاهر ان المقصود الخ ولم يقل مع أن الملابسة على تقديرها هي ملابسة المبتدي أو المبتدأ فما أجيب به عن المدقق من ان النحاة وصاحب التلويح صرحوا بان معنى قولك مررت بزيد الصقت مروري بمكان يقرب منه وفيه تصريح بصحة اعتبار الملابسة بين الفعل والمجرور اذ الالصاق نوع من الملابسة مبنى على عدم فهم مغزى كلام المدقق ولله در المحشي حيث سلم له أن الظاهر المقصود ذلك وأجابه بماستري (قوله أو المبتدأ) أراد به الفعل المشروع فيه الذي تقع الحمدلة جزأ منه فملابسه للحمدلة من ملابسة الكل للجزء وزعم بعض الناظرين ان المراد به ما يقع به الابتداء فتكلف في بيان الملابسة بان المبتدأ به أول التصنيف وهو كلي والحمدلة جزئي والمغايرة بالكلية والجزئية كافية في صحة الملابسة (قوله ذكر الشيخ المحقق الخ) نص عبارته على مانقله بعضهم من حروف الجر الباء وترد لمعان أحدها الالصاق. ويقال الالزاق قال في شرح اللب وهو تعلق أحد المعنيين بالآخر وقال أبو حيان قال أصحابنا هي نوعان أحدها الباء التي لا يصل الفعل الى المفعول الا بها نحو سطوت بعمر ومررت بزيد والالصاق في مررت بزيد مجاز لما التصق المرور بمكان يقرب به زيد جعل الى آخر مانقله المحشي فتعبيره عن باء الالصاق بباء الملابسة اشارة الى أن الملابسة من قبيل الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايراً للالصاق كما صرح به الكمال هنا ويرشد اليه قول التلويح في مررت بزيد التصق مرورك بمكان يلابسه زيد فحصل الرد ان المراد من باء الملابسة هنا باء الالصاق وهي بصريح المنقول تدل على اتصال أحد المعمولين بالمجرور سواء كان مع مصاحبة أم لا فالتنويع المذكور ليس مرجعه الى اختلاف معنى باء الالصاق بل الى الاستعمال فان استعملت مع فعل لازم لا يتعدى الا بها فالنوع الاول وان كان الفعل يتعدى الى مفعوله بدونها فالثاني ومعنى النوعين واحد أعني إتصال أحد المعمولين بالمجرور في زمان العامل كما أرشدناك اليه فقول بعض الناظرين ان كلام السيوطي في باء الالصاق وكلام المدقق في باء الملابسة فلا يندفع بحثه بهذا النقل بمعنى غير صحيح نعم قد تتبعنا الشرح المذكور فلم نجد فيه مانقله المحشي لا في باب حروف الجر ولا غيره فلعل ما نقله المحشي كان بهامش الشرح منسوبا الى السيوطي فليحرر (قوله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول) أي مباشرة فاعل الفعل للمفعول وقوله كان بمباشرة منك أي للمفعول وقوله من غير مباشرة أي من غير مباشرة الفاعل للمفعول وحاصله ان قولك أمسكت زيدا أعم من قولك أمسكت بزيد فان باء الالصاق تدل على التصاق الفاعل بالمجرور واقترانه به فيكون الامساك بمعنى القبض على شيء من جسمه أو على ثوبه بخلاف الاول ليس معه مايدل على مباشرة الفاعل المفعول فيصح أن يكون الامساك فيه بمعنى المنع من التصرف سواء كان بالقبض المذكور أو بالامر بعدم الانصراف مثلا وقد ارتبك بعض الناظرين هنا فقال كلام المحشي أولا صريح في أن شرط دخول الباء مباشرة الفعل المفعول احترازاً عما اذا أمسكت عمراً فلزم منه امساك زيد فقلت أمسكت زيدا فان الامساك لم يباشر زيداً وقوله في تصوير المثال ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك صريح في ان الشرط مباشرة الفاعل الفعل احترازا عما اذا أمرت شخصاً بامساك زيد وأمسكه فقلت أمسكت زيدا فالفاعل في أمسكت زيدا لم يباشر الفعل وغاية التوجيه ان يقال الشرط كلا الامرين واشار بكل من الكلامين المذكورين الى شرط وقوله من غير المباشرة أي بقسميها كما اذا أمرت شخصا بامساك عمرو ولزم منه امساك زيد فقلت أمسكت زيدا فكل من الفعل والفاعل لم يباشرا فان الامساك لم يباشر زيدا والمتكلم آمر لا ممسك. انتهى وأنت خبير بان كلام المحشي ليس صريحاً في شيء مما ذكر لامكان تأويله بما ذكرنا والدليل عليه ان الشرط الذي تقتضيه باء الالصاق هو ارتباط أحد المعمولين بالمجرور ثم ان الامساك أن كان بمعنى المنع من التصرف فالفعل باشر المفعول في المثال الاول والفاعل باشر.

الملابسة ملابسة المبتدي أو المبتدأ بها لا ملابسة الابتداء بها * أقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه للالفية قال أصحابنا باء الملابسة نوعان أحدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كأنه ملتصق بزيد والآخر الباء التي تدخل على المفعول المنتصب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول نحو امسكت بزيد الاصل أمسكت زيد افاد خلت الباء ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم أن باء الملابسة تستعمل

الفعل في المثال الثاني كما هو واضح وان كان بمعنى القبض باليد على شي من المسموك فكما لا يصح في المثالين الاتيان بالباء لا يصح تعدى الفعل فيهما الى المفعول بنفسه أيضاً الا بارتكاب المجاز ولا كلام لنا فيه فان المقصود بيان الفرق بين الاتيان بالباء وتركها ببيان صور تصح مع الثاني دون الاول . وما ذكره فى قول المحشى من غير مباشرة حيث صوره بما اتفق فيه المباشر فان عجيب بعد تصريح المحشي بان الامساك بمعنى المنع من التصرف وبعد جعله الشرط كليهما لاستلزامه ان قوله من غير مباشرة أعم مما ذكره فى التصوير فتأمل (قوله وبمعنى المقارنة الخ) منه نحو سطوت بعمرو اذا نزعت بيدك ماعليه ومررت بمكان زيد وهذا من النوع الاول في كلام أبى حيان فلا تتوهم ان المعنى الاول أعنى الاتصال بلا فصل هو النوع الاول والمعنى الثانى هو النوع الثانى حتى يكون التنويع راجعا الى اختلاف المعنى كما نبهناك فتنبه (قوله واندفع ما أورده بعض الخ) حاصله ان الفعل المتعلق به باء الملابسة ان لم يكن له مفعول وجب ان يكون صدور ذلك الفعل عن فاعله في حال تلبس الفعل بمدخول الباء كما فى قولك خرج زيد بعشيرته فان صدور الخروج عن زيد فى حال تلبسه بالعشيرة وان كان له مفعول وجب ان يكون صدوره عن الفاعل وكذا ارتباطه بالمفعول في حال تلبس الفعل أيضاً بالمجرور كما في قولك اشتريت الرحي بأدواتها فان صدور الشراء عن فاعله وتعلقه بالرحي فى حال ارتباطه بأدواتها والسر فيه ان باء الملابسة تتعلق بمحذوف حالا فيتقيد الفعل بها وحيث ان صدور الفعل عن الفاعل وتعلقه بالمفعول في حال تلبس الفعل بالمجرور فيلزم تحقق حال التلبس بدون الصدور والتعلق ضرورة ان ظرف الشيء لا يتوقف في وجوده على مظروفه وهـذا يمنع من أن يكون المجرور جزأ إذ لو كان كذلك لكان تعلق الفعل أعني الابتداء بمفعوله عين تلبسه بالمجرور فان ابتداء الشيء الشروع فى أول أجزائه وهو هنا الحمدلة فلا يتحقق التعلق بالمفعول حال التلبس بالمجرور فقوله حال تلبسه مرتبط بالصدور والتعلق وضمير تلبسه للفعل (قوله فان الجزئية من المبتدي الخ) بيان لترتب الاندفاع على المنقول وحاصله ان قوله على وجه الجزئية ان كان حالا من المجرور فى قوله ان ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور حتى يكون المعنى أن تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالمجرور يأبى وقوع الابتداء متلبساً بالمجرور حال كونه جزأ من المبتدأ فنقول غاية اعتبار المجرور أول أجزاء الفعل ان يكون تعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالمجرور وهذا لا ينافى اعتبار الملابسة فان قولك امسكت بزيد باؤه للملابسة والمفعول فيه عين المجرور فتعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالمجرور ولا نسلم ان باء الملابسة تستدعي تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالمجرور بل هي لارتباط أحد المعمولين بالمجرور فى زمان العامل وكذا الحال في خرج زيد بعشيرته واشتريت الرحي بأدواتها فان الخروج والشراء لم يتعلقا باحد المعمولين فى حال التلبس بالآخر وان كان حالا من الابتداء بالمجرور حتى يكون المعنى ان ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور حال كون الابتداء بالمجرور جزأ من الابتداء سلمنا انه يأباه ضرورة ان الفعل لا يرتبط بشيء من معمولاته الا بعد تمام جميع اجزائه ولكنا لم ندع الجزئية بهذا المعنى (قوله قد علمت) أي في التقرير السابق حيث قال فيكون آن الابتداء آن التلبس بالمبتدى وهذا جواب بمنع أن مراد الخيالي تلبس الابتداء وقوله مع أن المبتدي الخ جواب بتسليم أن هذا مراده لكنه لا ينافى الظاهر المقصود فان اعتبار تلبس الابتداء ليس مقصودا لذاته بل لاستلزامه المقصود أعني تلبس المبتدى مثلا وهذا الاستلزام متحقق بقياس المساواة بأن يقال المبتدأ أو المبتدا متلبس بالابتداء والابتداء متلبس بالبسملة والحمد فالمبتدي أو المبتدأ متلبس بها وهو المقصود الظاهر وملابس في كلامه بالفتح (قوله واعلم انما ذكره الخ) هذا اعتراض من المحشى على الجواب المذكور حاصله انه لا حاجة الى اعتبار جزئية أحدهما مع ما فيه

> بمعنى الاتصال بلا فصل كما فى مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما في امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما أورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة تستدعي صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي هو في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف ان ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتديء غير مناف كما علمت في أمسكت بزيد من أن المجرور فيه عين المسموك والجزئية من الابتداء غير لازم وأما ما ذكره بقوله مع أن الظاهر الى آخره فاقول قد علمت أن المراد آن تلبس المبتدي لا آن تلبس الابتداء مع أن المبتدي والمبتدأ ملابس بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا ملابسين بهما واعلم انما ذكره

من التكلف بل لاحاجة الى اعتبار ذكر أحدهما قبل الآخر بلا فصل لانه مبني على حمل الملابسة على حقيقتها أعني التلبس مذكرهما وهو خلاف المقصود فان المقصود التلبس بركتهما ولا شك ان التلبس بالبركة باق من حين ذكرهما الى تمام الفعل المشروع فيه فما ذكره من اعتبار أحدهما جزأ وذكر الآخر قبله بلا فصل مع انه تكلف مبني على خلاف المقصود لايقال لانسلم ان المقصود التلبس ببركتهما لانه لاضرورة اليه بخلاف الاستعانة بهما ليست على حقيقتها لما يلزم من سوء الادب قلنا لو حملت الملابسة على حقيقتها لا يتحقق امتثال حديث الحمدلة الا فى الفعل الذي يمكن اعتبارها جزأ منه بأن كان من جنس المقروء بخلاف ما اذا حملت على التلبس بالبركة وكلام المحشى هذا يؤخذ منه دفع الاشكال الذي أجاب عنه الخيالي بمثل مادفع به المحشى الاعتراض الوارد على تقدير الاستعانة وتقدم التنبيه عليه (قوله ثم اعلم ان الخ) هذا اعتراض آخر على الجواب أيضاً محصله ان توجيه الملابسة بما ذكره وان كان يصحح اعتبارها فيما اذا كان الفعل من جنس المقروء اذ يمكن اعتبار أحدهما حينئذ جزأ لكنه لا يطرد في غيره مثل الاكل والذبح وفيه اشارة الى ان ماتضمنه كلامه سابقا من الجواب أولى لكونه مطرداً في جميع الافعال وهذا الاعتراض والذي قبله موردهما اعتبار الجزئية كان الاعتراض المذكور بقوله واندفع ما أورده بعض الفضلاء الخ مورده ذلك أيضاً (قوله وما قيل ان التلبس الخ) اعتراض آخر مورده أيضا اعتبار الجزئية حاصله ان اعتبار جزئية أحدهما لايناسب ماهو المقصود من حمل الباء على الملابسة دون الاستعانة قال السيد في حواشي الكشاف اذا حملت الباء على المصاحبة والمعية كانت أدل على ملابسة جميع اجزاء الفعل لاسم الله منها اذا جعلت داخلة على الآلة انتهى فتصوير المعترض كلامه في البسملة انما هو على سبيل التمثيل فان المقصود من التلبس بالحمدلة مصاحبتها فى تمام الفعل فكان المناسب للمحشي ان يقتصر على الجواب الثاني المذكور بقوله على ان استلزام الجزئية الخ كما لايخفى تأمل (قوله ولا مدخل فى هذا) أي التبرك للجزئية فيكون الخروج آبياً عن التبرك اذ الخروج والدخول متنافيان فمدخلية أحدهما فى التبرك توجب اباء الآخر وظاهر ان مناط التبرك بهما مجرد ذكرهما من غير اعتبار أحدهما بخصوصه (قوله قال المحشى المدقق الخ) اعلم أن المدقق بعد أن قرر الاعتراض الوارد على تقدير الاستعانة واجاب عنه بارتكاب التأويل الذي نقله عنه المحشي سابقا قرر نظير هذا الاعتراض على تقدير الملابسة واجاب عنه بهذا التأويل الذي نقله المحشى ههنا وعند الكلام على جواب الخيالى قال ينبغى أن يوجه العموم بالتأويل الذى ذكرناه ومحصله ان شمول الملابسة لذكر البسملة قبل الابتداء مبنى على أن معنى ملابسة الابتداء بها أن المبتدي في الفعل كان قد تلبس بالبسملة فالتأويل انما يحتاج اليه بالنسبة لملابسة الابتداء للبسملة لا بالنسبة لملابسته للحمدلة لامكان اعتبارها جزأ فان الملابسة عليه تكون حقيقية فما نقل عنه من أنه لاحاجة على هذا التأويل الى اعتبار وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية مدفوع بان اعتباره لان الملابسة عليه تكون حقيقية فلا ينبغي العدول عنه ما أمكن وان كان ارتكاب التأويل في الموضعين يغني عن اعتبار الجزئية ثم اعترض المدقق نفسه على الخيالى بأن قوله بلا فصل لاحاجة اليه حينئذ حيث ارتكبنا هذا التأويل الذي لامناص عنه بناء على أن الملابسة لا تكون بمعنى الاتصال بل بمعنى المصاحبة والمقارنة هذا تحرير كلام المدقق وهو مبنى على اعتبار الملابسة بالقياس الى المبتدى كما تشير اليه عبارة التأويل لا الى الابتداء أو المبتدأ اذ لا معنى لسبق ملابستهما للبسملة فان تحققهما انما يكون بعدها وقول المحشي لاتصاله به أي لاتصال وقوع الملابسة بهما بالابتداء زيادة على عبارته لاحاجة اليه بعد التأويل فهو نظير قوله فيما تقدم لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرها وقد علمت ما فيه وبما قيل انه جواب عما يقال كيف يكون

المحشى انما هو على تقدير أن يراد الملابسة الحقيقية أما اذا حمل على الملابسة بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلاحاجة الى جعل أحدهما جزأ كما لايخفى * ثم اعلم ان توجيه الملابسة انما يجري فيما اذا كان المبتدأ مما يمكن أن يكون احدهما جزأ منه ولا يجري فى نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ماهو المقصود من حمل الباء على الملابسة أعنى التلبس باسم الله في تمام التصنيف فنبه ان المحشى لم يبين جزئية التسمية بل يجب أن لايجعل جزأ لئلا يفوت التعقيب المجمع عليه على أن استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيمن بهما ولا مدخل في هذا للجزئية والخروج قال المحشي المدقق معنى كون الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء واقع

وقوع الملابسة بهما قبل الابتداء معني لكون الابتداء ملابساتها انتهى نقيه أنه لايتوجه هذا السؤال بعد بيان أن الملابسة هي ملابسة المبتدى فتأمل (قوله ولا يخفى الخ) محصله أن كلام الخيالي يدل على أن اتصال الشيء باخر من غير تخلل ثالث من الملابسة وحيث أنه لامانع منه كما علمت من كلام السيوطى فلا وجه اذاً لارتكاب هذا التأويل ثم الاعتراض بان قوله بلافصل لغو لاحاجة اليه ولبعض الناظرين هنا تخليط أعرضنا عنه والله أعلم (قوله ويمكن أن يوجه الخ) أي يمكن تحرير كلام الخيالي بتغير ماذكره المدقق بحيث يكون الملابسة معناها المصاحبة بان يراد من الآن في قوله فيكون آن الابتداء الخ الزمان من استعمال اسم الجزء في الكل بناء على ان الزمان مركب من الآنات كما صرح به المحشي ههنا والتحقيق ان الآن حد مشترك بين اجزاء الزمان والزمان مركب من أزمنة لانهاية لها فالآن بالنسبة للزمان كالنقطة بالقياس للخط فاطلاقه على الزمان لما بينهما من اللزوم وإنما كان زمان لابتداء زمان التلبس بهما لان آن الابتداء آن التلبس بهمزة الحمدلة وهو متصل بآن التلبس بآخر البسملة الذى يعتبر تلبسا بها فاذا اعتبرنا هذين الآنين جزئي زمان كان ذلك الزمان زمان التلبس بهما وهو بعينه زمان الابتداء ولا معني للمصاحبة الا المقارنة في زمن واحد (قوله فيكون الزمان الذى فيه الابتداء) قيل لقائل ان يمنع كون الابتداء زمانياً بل الظاهر أنه آني على أن هذا القول مناف لقوله لان آن الابتداء الذى هو بعينه آن التلبس بالتحميد لان ذلك القول صريح في أن الابتداء آني انتهى وقيه أن اعتبار الشيء الآني زمانياً بمعني واقعاً في زمان لاينافي كونه آنيا بل لاينافي كونه بريئاً عن الزمان والآن كما في قولك الله موجود في الزمان وقبله وبعده وإنما المنافي لكونه آنيا أن يكون زمانا بمعنى انطباق

وقع حال كون المبتدي بحيث كان قد وقع منه الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولا يخفى أن قوله نعم وقوع الابتداء بالشيء الى آخره يأبى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه كلام المحشى ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله آن الابتداء آن التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان التلبس بهما لا ان آن الابتداء الذي هو بعينه آن التلبس بالتحميد ملاصق للآن الذي هو آن التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الآنين وهو بعينه زمان التلبس بهما كما لايخفى لكن قوله ثم الخ يأبى عن هذا التوجيه أيضا (قوله الظاهر ان الباء صلة التوحد) يعني ان الباء في قوله بجلال ذاته آلة لايصال معنى التوحد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان

الزمان عليه بحيث يكون مقداراً له كما صرحوا به (قوله لكن قوله ثم الخ يأبى الخ) اما أولا فلما ذكره في توجيهه ابانه مما ذكره المدقق من انه يدل على أن الملابسة قسمان أحدهما الاتصال من غير فاصل ولا مصاحبة فلا يصح توجيهه على أن التلبس معناه المصاحبة

وأما ثانيا فلان كلام الخيالي صريح في جعل ذكر البسملة قبل الابتداء بلا فاصل ملابسة للابتداء ولا معنى لكون الشيء قبل آخر الا أن للمتقدم زمانا يغاير زمان اللاحق ضرورة التغاير بين قبل وبعد ومع هذا كيف يعتبر اتحادهما في زمان واحد اللهم الا بتكلف بعيد وللاشارة الى ان الاباء هنا من جهتين ترك التعرض لبيانه (قوله يعني أن الباء في قوله الخ) اعلم ان لفظ الصلة تطلق بمعنى صلة الموصول وتطلق بمعنى الكلمة الزائدة وبمعني الحرف الذي يكون واسطة في تعدية الفعل أو شبهه الى المجرور سواء تمحض الحرف لمعنى التعدية كما في ذهبت بزيد أودل على خصوصية كالاستعلاء في على والتجاوز في عن والظرفية والملابسة والالصاق الى غير ذلك وتطلق الصلة بمعني أخص من هذا وهو الحرف المتمحض للتعدية من غير أن يكون له دلالة على أمر زائد من الملابسة والاستعلاء مثلا واذا أطلقت الصلة في مقابلة الملابسة مثلا أريد منها المعنى للاخير ومقتضاه ان تكون هنا لمحض التعدية ولما كان هذا مخالفا لما تشعر به عبارة المحشي من صحة أن تكون الباء في الاحتمال الاول ظرفية احتاج الى صرفه عن ظاهره ومحصله أن المراد من الصلة ماقابل باء الملابسة وهي مايوصل معنى الفعل أو شبهه الى المجرور سواء دلت على خصوصية غير الملابسة كالظرفية أو تمحضت لمعنى التعدية وهذا المعنى أخص من الثالث وأعم من الرابع وسره ان المراد من الصلة ههنا معناها اللغوى كما أشار اليه بقوله مأخوذ من وصلت الشيء اذا ربطته به وبهذا ظهر سر قوله يعني واندفع عنه ماقيل لايصح كون الباء للظرفية حين كونها للايصال الذى هو معني التعدية اذ تغاير المعنيين أمر ظاهر فهذا التعميم حين كون الباء

غير صحيح انتهي فان مبناه على اعتبار الصلة بمعناها الرابع وتعلم ايضا انما اجيب به عن هذا القيل من أن مراد المحشي جواز كون الباء للظرفية حين كون الظرف لغواً لاحين كونها للايصال فيكون هـذا توجيها آخر لعبارة الشارح غير ماذكره الخيالى من بناء الفاسد علي مثله (قوله كما يشعر به عبارة المحشي) أى عبارته المنقولة عنه قياساً ني حيث قال والمناسب ههنا من معاني الباء معني الالصاق أو معنى الظرفية والملابسة من قبيل الالصاق انتهى فانه يفيد ان المعني الاول فى المنقول عنه هو المذكور بقوله ويحتمل أن يكون للملابسة والمعني الثانى هو الاول وعبارة بعضهم ثم ان باء الصلة هنا بمعني في على ماأشار اليه فيما نقل عنه انتهي وهى مؤيدة لما قلنا وتوهم بعضهم خلافه فقال المشعر بذلك من عبارة المحشي ليس الا قوله عدم شركة الغير في جلال الذات وانت تعلم أنه لااشعار لهذا القول حين كون الباء للايصال والتعدية بكونها للظرفية بل عـدم شركة الغير في جلال الذات ما ل معنى الباء حين كونها للايصال لامعناها الصريح ولا يلزم من تعدية لفظ الشركة المأخوذة في بيان المعنى كون الباء للظرفية انتهى فانه مبنى على أن مراده عبارة المحشي في قوله فمعني التوحد بجلال الخ وليس كذلك ولو سلم فانما ندعي الاشعار وهو الدلالة الخفية لاالظهور فضلا عن اللزوم ولا خفاء ان المتبادر في مقام بيان المعني أن يكون مطابقا حال التركيب فلما وقع التعبير بكلمة فى موقع الباء كان مشعرا بأنها للظرفية (قوله أو للالصاق) أراد به معني التعدية المحضة كما في ذهبت بزيد وسطوت بعمرو بناء على ماقيل إن الالصاق معنى لايفارق الباء في جميع مواردها فيكون المراد به مطلق الارتباط لاما هو أخص من ذلك الذي هو قسم من معني المصاحبة أعنى ارتباط أحد المعمولين بالمجرور في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في اشتريت الفرس بسرجه أم لا كما في مررت بزيد فان زيداً ليس بمار فانه بهذا المعنى معني باء الملابسة الآتي والظرف عليه مستقر فتأمل (قوله وهذا هو الظاهر الخ) بيان لقول الخيالى

(٤٢)

الظاهر ان الباء صلة التوحد محصله انما كان احتمال الصلة ظاهرا بالنسبة لاحتمال الملابسة لان صيغة التفعل عليه لايحتاج الى تكلف اذ هي عليه

> الباء فيه للظرفية كما يشعر به عبارة المحشى أو للالصاق مأخوذ من وصلت الشيء اذا ربطته بآخر
> وهذا هو الظاهر لانه لايحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه حين الملابسة لان معني التوحد المتعدي
> بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال توحد برأيه أي استقل وتفرد به فمعنى المتوحد بجلال

الذات

بمعني الاستفعال كان المتوحد بالرأي طلب القلة أي الوحدة ولم يرض بشركة غيره له فيه وأنت خبير بان الاحتمال الثاني يمكن ان تحمل فيه صيغة التفعل على معني الطلب ولذا قال المحشي المدقق واعلم أنه قد يكون التفعل بمعنى الطلب نحو تكبر وتعظم أي طلب أن يكون كبيرا وعظيما وفيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل بل هو أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه اياها ذاتا فالاحتمالان سواء فالاولى توجيه الظهور بان الباء عليه تكون ظرفا لغواً متعلقة بالمذكور بخلافها على الثانى فان قلت يرجح الاحتمال الاول أيضا مانّ اضافة الجلال عليه تحتمل الوجهين وفى الاحتمال الثانى فائدة الرد على المعتزلة بخلاف احتمال الملابسة ولذا لم يتعرض له المحشى الخيالى فيما سيأتى لأن فى قولك المتوحد حال كونه ملابساللذات الجليلة ملابسة الشيء لنفسه قلت ممنوع فان التغاير الاعتباري كاف فى الملابسة بان يراد من الذات الجليلة هى من حيث اتصافها بالجلال أو يراد من المتصف بالوحدة هو من حيث اتصافه بها أو يراد الحيثية فى كلا الموضعين سلمنا لكن فائدة الرد على المعتزلة حاصلة على الاحتمال الثاني أيضا فان معنى المتوحد عليه المتصف بالوحدة الذاتية أو الكاملة وهى ان كانت بمعنى عدم وجود النظير ذاتا وصفة وفعلا فظاهر وان كانت بمعنى عـدم انقسام الذات أفادت الرد لزوما لا ن مذهب المعتزلة يستلزم انقسام الذات كما بين فى موضعه سلمنا عدم حصولها لكن فى الاحتمال الثانى فائدة هي التصريح باتصافه تعالى بجميع الصفات فان المتوحد فيه الاتصاف بالوحدة وقولنا ملابسا بجلال الذات فيه الاتصاف بصفات السلوب التى هى معنى الجلال وكمال صفاته فيه الاتصاف بالصفات الثبوتية بخلاف الاحتمال الاول فان منطوقه اتصافه تعالى بالوحدة فى الجلال أو الذات الجليلة فان قلت اذا كان للوحدة معنيان عدم شركة الغير وعدم القسمة فلم اقتصر الخيالى فى البيان على الاول قلت لاطراده على احتمالى الاضافة بخلاف المعنى الثانى فانه وان صح اعتباره فى اضافة الصفة الى الموصوف ويحصل الرد لزوما كما أشرنا لايمكن اعتباره فى الاحتمال الاول اذ جلال الذات سواء كان بمعنى العظمة أو بمعنى سلب صفات النقص فيه الانقسام اذ ما به العظمة منقسم وصفات النقص متعددة فيتعدد سلبها.

(قوله من غير ملاحظة الثبوت الخ) فى التعبير بالثبوت أشارة الى أنه المرادمن الصيرورة كماسيأتى وفى هذا أشارة الى أن الاحتمال الثاني كما قابل الاول بمـا سيذ كره من اعتبار الملابسة وعدمها ولغوية الظرف واستقراره قابله باعتبار الثبوت بدون صنع أو الكمال فيه دون الاول وفى نفيه الملاحظة دون الوجود أشارة الى أنهما لازمان للاحتمال الاول لان من انفرد بجلال الذات أو الذات الجليلة يلزم أن يكون واجب الوجود نلا يكون للغير مدخل فى انفراده بالجلال ويكون ثبوته له على وجه الكمال ولهذا قال وان أمكن اعتبارهما ولم يقل وان أمكنا قيل وفى امكان اعتبارهما منع ووجهه أن التوحد بالجلال وان أمكن اعتبار الكمال فيه لا يمكن اعتبار الثبوت بدون صنع ضرورة ان للذات مدخلا فيه وجوابه أن المراد من الغير من عدا الذات أعنى المخلوقين وقوله لانه خلاف الاستعمال علة لنفى الملاحظة وقوله ولا يقصد فيه معنى الخ بيان لمـا نقل عنه (قوله نقل عنه فعلى هذا فيه رد الخ) اعلم ان من نفى الاحوال يقولون المخالفة بين ذات الله تعالى وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الاشعرى وابي الحسين البصرى فانهما قالا المخالفة بين كل شخصين موجودين انما هى بالذات فليس بين افراد الانسان مثلا اشتراك الا فى الاسماء والاحكام دون الذاتيات بناء على أن وجود كل شىء عين حقيقته وليس هناك وجود مطلق ومن اثبت الاحوال بمـا فيهم قدماء المتكلمين كالباقلانى وأمام الحرمين قالوا ان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما تمتاز عنها بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة أى الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين وزاد أبوهاشم الامتياز بحالة خامسة موجبة لهذه الاربعة أعنى الالهية ومن أدلة (المذهب الثانى) أن الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين أقسامه وأيضا فنحن نجزم بالذات مع التردد في الخصوصيات من كونه واجبا أو ممكنا جوهراً أو عرضا وأيضا قولنا المعلوم اما ذات أو صفة حصر عقلى فلولا أن المفهوم من الذات شىء واحد لم يكن كذلك وقد أجاب نفاة الاحوال عن تلك الأدلة ولهم أيضا أدلة على بطلان مذهب المثبتين منها لو شاركه غيره فى الذات والحقيقة لخالفه بالتعين فان المشاركين فى تمام الماهية لابد أن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما ويتعددا ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب فى هوية كل منهما وهو ينافى الوجوب الذاتى ومنها أن اختلاف اللوازم دليل اختلاف الملزومات وهـذا الدليل هو المشار اليه بجعل الاضافة على نهج حصول الصورة وتوضيحه انه اذا لم يكن للذات شريك فى جلال ذاته وكمال صفاته وجب أن لا يكون له شريك فى ذاته فيكون العلم بانفراد ذاته من جهة جلال ذاته وكمال صفاته فاضيف الجلال الى الذات ليكون الرد على الخصم بطريق الاستدلال كما هو قانون الرد على الخصم بخلاف مالو قيل المتوحد بذاته فانه ذكر للدعوى فقط ومثله حصول الصورة لمـا كان العلم هو الصورة من حيث حصولها لا الصورة مطلقا أو من حيثية أخرى أضافوا الحصول اليها ومن هنا يتبين أنه يمكن أن يعتبر فى الاحتمال الاول فائدة الرد المذكور وأنت بعد هذا تعلم حال ما تبجح به بعضهم هنا حيث قال الذى يخطر بالبال أن ما ذهب اليه قدماء المعتزلة مبنى على ما ذهب اليه الصوفية من وحدة الوجود فى الكل وانبساطه على هياكل الموجودات وانمـا الامتياز بأحوال القوابل وأوصافها فالحالى أشار الى الرد عليهم بأن ذاته تعالى متمايزة عن سائر الممكنات وجودا وأوصافاً فالمراد بقوله فى تمام الماهية هو الوجود الحق والا فكيف يتصور من عاقل انه يزعم أن ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة فى تمام الماهية الكلية فيلزم انقلاب الحقائق بعضها الى بعض وذلك محال قطعا انتهى فتأمل (قوله قدماء المعتزلة) علمت عدم اختصاصهم بهذا المذهب وقوله فى تمام الماهية أى الماهية الكلية كما هو صريح كلام الفريقين فحمله على معنى الوجود صلح من غير تراض (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو المولى عصام الدين وحاصله أن الذات تطلق بمعنى

الذات المتفرد بجلال الذات بمعني عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع أو الكمال وان أمكن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم مدخلية الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل بمجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارهما هنا أيضا (قوله أو الذات الجليلة على نهج الخ) أي يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الي الموصوف كما فى حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة فى تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف انتهى قال بعض الفضلاء

ماهية الشيء ويرادفه الحقيقة والجوهر وتطلق بمعنى ما يقابل الصفة والتوحد بالذات انما يدل على نفي المشاركة في الماهية لو اريد من الذات الماهية اما لو أريد ما قابل الصفة فالتوحد فيه لا ينفي المشاركة في الماهية نظير ما قاله من اثبت المشاركة في قوله تعالى ليس كمثله شيء من أنه لنفي المشاركة في أخص أوصاف النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة (قوله اقول لا معنى حينئذ الخ) محصله أنه لو أريد من الذات الماهية الشخصية ورد عليه أن نفي المشاركة في الذات المشخصة ضروري لكل مشخص ولا اختصاص له بذات الله تعالى فلا يلائم ذكره في مقام المدح الذي يناسبه ذكر الصفات التي لها نوع اختصاص بالممدوح وهذا الاعتراض وان كان مدفوعا بان المراد التوحد في نوع هذه الذات المشخصة أعني ما يكون مماثلا لها في أخص الاوصاف والتوحد في النوع بهذا المعنى لا ينافي المشاركة في الماهية الكلية كما علمت في قوله تعالى ليس كمثله شيء أو ان المراد من نفي المشاركة في الذات المشخصة نفي أن تكون الذات الموصوفة بأجل الصفات ذاتاً لغير الله تعالى واضافة الذات للضمير بعد ربط التوحد به أو هي لبيان الواقع كما في قولهم علامة الرجل لحيته ولاشك أن كلا من المعنيين أمس بمقام المدح لكن وروده أدل دليل على أن المتبادر من الذات التي اعتبر فيها التوحد الماهية الكلية اذ لا يحتاج عليها الى أحد هذين الاعتبارين ويكفي أن يكون هذا قرينة على أن يكون المراد من الذات الماهية الكلية ويتم الرد تأمله فانه دقيق غفل عنه مولانا خالد (قوله أي يكون للملابسة فاعل الخ) يريد أن المراد من باء الملابسة الدالة على ارتباط أحد المعمولين بالمجرور في زمان العامل من غير مشاركة في نفس العامل بقرينة المقابلة كما في قولك آكل بسم الله ومررت بزيد لا مثل اشتريت الفرس بسرجه وخرج زيد بعشيرته وقوله ظرف مستقر جرى فيه على مختار السيد من أن المستقر ما حذف عامله وان كان خاصا وانما جعله حالا من الضمير لان باء الملابسة بالمعنى المتقدم لارتباط الفاعل بالمجرور لا الفعل به والحال هنا من الاحوال اللازمة كما في خلق الله الزرافة يديها أطول من رجليها وقوله المتصف بالوحدة أي ذاتا وصفة وفعلا كما أشرنا اليه (قوله واندفع ما قال الفاضل المحشي الخ) هو المولى الخيالي اعلم أن بعض النحويين اختار أن الملابسة معنى عام متحقق في جميع معاني الباء والمصاحبة أخص منه وكذا الالصاق حقيقياً أو مجازيا فتكون بمعنى مطلق الارتباط واختار بعضهم أنها بمعنى المصاحبة والالصاق قسم منه كما تقدم توضيحه وهذا البحث الذي أورده الخيالي جار على الرأي الاول ومحصله حيث جوزنا أن تكون الباء هنا للملابسة فالذي ينبغي أن تكون كذلك سواء جعلت ظرفاً لغواً متعلقاً بالتوحد أو جعلت مستقراً حالا من الضمير فلا يناسب جعل كونها للملابسة قسيما لكونها صلة فقوله فلا يحسن جعلها أي جعل كونها بتقدير المضاف وعبارة الخيالي فلا يحسن أن يجعل كونها للملابسة الخ ولك جعل قوله للملابسة حالا من الضمير المضاف اليه جعل وقوله وانما قلنا ينبغي الخ جواب عن البحث السابق محصله ان هذا البحث السابق انما يجري على ما ذهب اليه بعض النحويين من ان الحق ان الملابسة معنى عام فعبرنا ينبغي مراعاة لذلك القول وكان في التعبير به دون التعبير يجب اشارة الى الجواب عنه بأنه يجري على الرأي الاخر فان الباء لها معان كثيرة المناسب منها هنا معنيان الاول معنى الظرفية وهو ما ذكرنا في قولنا الظاهر أن الباء صلة الخ والثاني الالصاق أي ارتباط أحد المعمولين بالمجرور في زمان العامل من غير ايصال معنى الفعل الى المجرور ولا شك ان ملابسة ضمير المتوحد بالمجرور فرد من مطلق الالصاق اعني ارتباط أحد المعمولين بالمجرور فيكون من قبيله وليس مغايرا له مغايرة كلية

هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات في قوله أو الذات الجليلة الماهية الكلية أما لو كان المراد ما يقابل الصفة أعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا أقول لا معنى حينئذ لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل أحد مستقل ومنفرد بذاته الشخصية فتعين أن يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد (قوله ويحتمل ان يكون للملابسة) أي يكون لملابسة فاعل الفعل بمدخول الباء حال قيامه به لا لايصاله اليه والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد فحينئذ معنى المتوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبسا بجلال الذات وبما ذكرنا لك من ان معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعله به وانه على الاول ظرف لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع ما قال الفاضل المحشي من انه بقي ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت للملابسة ينبغي أن يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد أو لم تجعل فلا يحسن جعلها للملابسة قسيما لكونها

كالانسان والفرس ولا شك ان الملابسة التي تكون من قبيل الالصاق بهذا المعنى تغاير الصلة بمعني ارتباط التوحد بالمجرور وتكون الباء على الاول ظرفا مستقرا بخلافها على الثاني وفى التعبير بالمناسب اشارة الي صحة جعل الباء سببية أوللابتداء لكنه غير مناسب كون التوحد ثابتا لله لذاته وبتقرير كلامه على هذا الوجه يكون وافيا بالجواب الذي ذكره المحشي خلافا لما توهمه ويندفع عنه ما قيل أنت خبير بأن ما ذكره بعيد بمراحل عما ادعاه اذ لايخفى أنه لايلزم من كون الملابسة من قبيل الالصاق أن يكون الباء للملابسة مطلقا سواء كان صلة أولا انتهي ولقد زل بعض الناظرين فقال خلاصته الاستفسار عن سبب كون الملابسة شاملة للصلة فلا يحسن جعلها مقابلة وحاصل الجواب ان المناسب هومعنى الالصاق ومعنى الظرفية ومعنى الصلة من قبيل معنى الالصاق ومعنى الملابسة من قبيل معنى الالصاق ينتج من الاول بعكس المقدمة الثانية معنى الصلة من قبيل معنى الملابسة فجعله قسيما لها ليس على ماينبغي ومن هذا ظهر أن ذكر معنى الظرفية لمجرد بيان الواقع وليس له مدخل فى الجواب انتهى فانه مع كونه تكلفا باردا يمجه من له أدنى مسكة فاسد اذ ماذكره فى البيان من قبيل الشكل الثاني وشرط انتاجه اختلاف المقدمتين فى الكيف مع كلية الكبري ولا يرتد الى الاول بعكس الكبرى اذ لاتنعكس الاجزئية لاتصلح كبرى الشكل الاول هذا وقد ذكر بعض الحواشي ان قوله ويحتمل أن تكون الملابسة يحتمل أن يكون معطوفا على قوله يقال توحد الخ بحسب المعنى لاعلى قوله الظاهر الخ فحاصل الكلام أن الظاهر ان الباء صلة التوحد فحينئذ يحتمل أن يكون للظرفية على أن يكون التركيب مأخوذا من قولهم توحد برأيه ويحتمل أن يكون الخ فعلى هذا لا كلام فى حسن التقابل انتهى وأنت خبير بان هذا مع بعده فان الظاهر أن قوله ويحتمل الخ هو المقابل لقوله الظاهر أن الباء صلة لاأن المقابل محذوف يرد عليه البحث بعينه فان الملابسة بالمعنى العام لايناسب جعلها مقابلة للظرفية اذباء الظرفية باء الملابسة أيضا ولا يمكن أن يجاب عنه بما (٤٥) ذكره المحشي فان الباء عليه

> صلة وانما قلنا ينبغي أن يكون للملابسة لان الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق أو معني الظرفية وظاهر ان معني الملابسة من قبيل معني الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معني مغايرا للالصاق (قوله فحينئذ) أى حين اذ كان الباء للملابسة لابد لاختيار صيغة التفعل من

تكون ظرفا مستقرا بل يتعين أن يقال ان المراد من الملابسة محض التعدية من غير دلالة على الظرفية وحينئذ يرد عليه ان قولهم توحد فلان برأيه يصح أن تكون الباء فيه للملابسة بهذا المعنى فقصره على الظرفية تخصيص من غير مخصص وأن قول الخيالى فحينئذ صيغة التفعل الخ يجب ارتباطه على هذا بالاحتمالين قبله اذ مالهما واحد لابالثاني فقط وهو ماسيبطله المولى المحشي والله أعلم (قوله لابد لاختيار صيغة التفعل الخ) جعل الفاء للتفريع كما سيصرح به ولم يجعلها المفصحة عن شرط مقدر والا لقال أي اذا أردت بيان نكتة اختيار صيغة التفعل على تقدير الملابسة فصيغة التفعل على هذا التقدير الخ وأشار الى أن المفرع محذوف وهو وجوبا نكتة لاختيار صيغة التفعل وأقيم قوله اما للصيرورة الخ مقامه لكونه مفصلا له وأن التفريع مبنى على مقدمة معلومة وهى أن اختيار البلغاء فى بعض التراكيب المتوحد بدلا عن الواحد مع أنه أخصر منه لابدله من نكتة ان قلت كما أنه لابد لاختيار صيغة التفعل من نكتة علي تقدير الملابسة كذلك على تقدير الصلة فلم اختص هذا التفريع باحتمال الملابسة قلت لما كان بيان المحشي للاحتمال الأول وافيا ببيان النكتة أعني كون صيغة التفعل عليه للطلب كما تقدم شرحه لم يحتج الى التفريع عليه وهذه النكتة وان أمكن ملاحظتها على الاحتمال الثاني أيضا كما تقدمت الاشارة اليه لكن أراد الخيالى رحمه الله تعالى بيان نكتة يمتاز بها الوجه الثاني عن الاول أعني الثبوت بدون صنع أو الكمال لتحقيق الفرق بينهما كما نطق به قوله فيما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولاعدم دخول الغير الخ لاجمال بيان النكتة انما يحتاج اليه على الاحتمالين لولم تستعمل صيغة تفعل بمعنى فعل وليس كذلك فانه كما استعمل أفعل بمعنى فعل نحو أقلت البيع بمعنى قلته واستفعل بمعنى فعل نحو استقل بمعني قل استعمل تفعل بمعنى فعل نحو تحققت الأمر بمعنى حققته من باب قتل ونحو تطهرت المرأة بمعني طهرت أى انقطع دمها واغتسلت من الحيض وغيره ويقال تطهر بمعنى كف عن الاثم .وتوحد بمعنى وحد ككلم وكرم أى بقى مفردا ورجل متوحد بمعني منفرد والله الاوحد والمتوحد بمعني ذو الوحدانية كما يستفاد هذا كله من القاموس وان لم يذكر صاحب الشافية أن تفعل يأتى بمعنى فعل ففى الرضى اعلم أن المعاني المذكورة للأبواب المتقدمة هى

الغالب فيها ومما يمكن ضبطه وقد يجيء كل واحدمنها لمعان أخر كثيرة لاتنضبط لانا نقول قال الرضي لابد في أقالمن البيع وأقلته من المبالغة والتأكيد والا لكان زيادة الهمزة عبثا فاذا قيل مثلا ان أقال بمعنى قال ففيه تسامح في العبارة وانما المراد ليس فيه فائدة زائدة سوى تقرير المعنى الحاصل وتأكيده على طريقة قولنا بزيادة الباء في قوله وكفى بالله حسيبا انتهى وأنت بعد تذكرك مانقلناه تعلم انه يصح أن تكون النكتة في اختيار صيغة تفعل على الاحتمالين هو مجرد تقرير المعنى الحاصل وتأكيده فكأنه قال في الاحتمال الاول الذي اتصف جلال ذاته أو ذاته الجليلة بالوحدة قطعا وفي الثاني الذي اتصف ذاته بها كذلك مع ملابسة جلال الذات وربما يشير الى هذه النكتة في الاحتمال الاول قول الخيالي فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات وأن تكون النكتة فيهما هو الطلب وتقدم شرحه فقول الخيالي في الثاني اما للصيرورة بدون صنع الخ ليس على سبيل منع الخلو بل لمجرد التمثيل وآثره لما علمت من أن غرضه بيان مايمتاز به الاحتمال الثاني لتحقيق الفرق بينهما ومنه تعلم عدم صحة ماذكره المحشي سابقا من أن الاحتمال الثاني في حاجة الى التكلف المذكور هذا وذكر بعضهم أن قوله فحينئذ صيغة التفعل الخ توجيه لصحة استعمال صيغة تفعل على تقدير الملابسة قال لان الوحدة على ذلك التقدير صفة الذات والتفعل قد يجيء بمعنى الصيرورة بصنع وهو ماذكره في الشافية بقوله وتفعل لمطاوعة فعل نحو كسرته فتكسر وقد يجيء للتكلف نحو تشجع وتحلم وهما لايصحان في وحدة ذاته تعالى فاحتيج الى تجريد الصنع عن المعنى الاول أو حمل المعنى الثاني على الكمال مجازا ثم قال والعجب من الخيالي لم يحمل التفعل على معنى الاستفعال نحو تكبر وتعظم طلب أن يكون كبيرا وعظيما مع انه صحيح هنا بلاتكلف وانما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملابسة لانه اذا حمل على الصلة يكون المعنى التوحد في جلال ذاته فتكون الوحدة صفة للجلال فيصح معنى الصيرورة (٤٦) بصنع من الغير لان المراد من الغير غير الموصوف بمصدر التفعل والذات غير الجلال لا بمعنى الغيرية المصطلحة عند الا شاعرة وهو امكان الانفكاك بل بمعنى الغيرية اللغوية وفيه بحث لانه اذا كان معنى الاضافة الذات الجليلة ليس يحتاج الى ماذكره أيضا فلا وجه لتخصيص التفريع بالملابسة انتهى كلامه وفيه أن صحة استعمال تفعل لاخفاء فيه وعدم صحة اعتبار الصيرورة بصنع أو التكلف لايوجبه لانهما ليسا جميع معاني تفعل ولو أراد الخيالي ماقال لكان الواجب أن يقول اما للصيرورة بدون صنع واما للكمال كما لايخفى وعلى تسليمه فعدم تعرضه لتوجيه الصحة بحمل التفعل على معنى الاستفعال لتوضيح الفرق بين الاحتمالين وتخصيصه التفريع بالثاني لمعرفة وجه صحة استعمال التفعل على الاحتمال الاول من بيانه السابق وبالجملة ماذكره المولى المحشي من أن التفريع لبيان نكتة اختيار الصيغة هو المناسب فتأمل (قوله كما في تحجر في قولهم الخ) أشار بهذا الى أن قول المحشي كقولهم تحجر الطين فيه نوع مسامحة والمقصود كالصيغة الواقعة في تحجر الواقع في قولهم تحجر الطين فما في قوله كما في تحجر واقعة على الصيغة وقوله بحسب الظاهر أي سواء كان هناك صانع بحسب الحقيقة كما في هذا المثال وكما في قوله تخمر العصير وتخللت الخمر اولا كما في توحد الله وقصد بهذا دفع ماقاله المحشي المدقق لعل معنى كون التفعل للصيرورة بدون صنع من الغير أن الصنع غير ملاحظ فيه لاان عدم الصنع لازم فيه كيف وتحجر الطين بصنع من الله تعالى انتهى ومحصله أن المراد المعنى الثاني كما هو الظاهر بهذا التأويل (قوله ومعنى الصيرورة الى قوله في اختيار) منقول عن الخيالي والمعنى الاول في الترديد مجازي للصيرورة وحقيقتها المعنى الثاني كما صرح به المدقق وحاصله ان أريد من الصيرورة في قولنا للصيرورة بدون صنع مطلق الكون والاتصاف مجازا لملاحظة الاطلاق والتقييد كان مبنى تفعل حقيقة مطلق الكون فلا اشكال في استعماله في جانب الله والتجوز انما هو في لفظ الصيرورة الواقع في البيان وان حملت الصيرورة على معناها الحقيقي كان معنى تفعل حقيقة التحول من حال الى آخر فلا بد في استعماله في جانبه تعالى من التجوز المتقدم فالتجوز في تفعل المسند اليه تعالى ولفظ الصيرورة على حاله ان قلت الصيرورة بدون صنع كيف يتصور فيها هذا الترديد والكون مع الانتقال يستلزم الحدوث وهو لا يكون بدون صنع

نكتة لانه كلام البليغ فصيغة التفعل أعني التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في تحجر في قولهم تحجر الطين أي صار حجرا بلاعمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريده عنه

قلت ان أردت لا يكون بدون صنع بحسب الحقيقة فسلم ولا يفيد وان أردت بحسب الظاهر فممنوع تأمله فانه نفيس (قوله اشارة الى أن اتصافه الخ) عبر هنا وفيما سيأتي بالاشارة للدلالة على أن المعنى الذى اشار به المتوحد عن الواحد لم يدل عليه بصريح العبارة اذ هو مستفاد من الهيئة وهى مشتركة بين معان كثيرة فيكون هناك خفاء فى الدلالة على المعنى المقصود وعلى هذا فقوله ليس للغير مدخل فيه بصدد قوله من ذاته للدلالة على أن المعنى الاشارى عدم مدخلية الغير وأما أن الوحدة من الذات فلانه الواقع و يصح أن يكون التعبير هنا بالاشارة للدلالة علي أن افادة الصيغة للمعنى المقصود أعني كون الوحدة من الذات فيه خفاء اذ المستفاد منها عدم مدخلية الغير وأما أن الوحدة من الذات فبمعونة القرينة وعلى هذا فقوله ليس للغير الخ تأكيد لما قبله (قوله أى اختاره على كلفة الخ) أى أراد حصول التورع ليتصف به وهو اشارة الى الفرق بين تفعل التى للتكلف ونحو تجاهل وتغافل * قال الرضي معنى تغافلت أظهرت من نفسي الغفلة التى هى أصل تغافلت فتغافل على هذا لابهامك الامر على من تخالطه وترى من نفسك ماليس فيك منه شيء أصلا وأما تفعل فى معنى التكلف نحو تحلم وتجرأ فعلى غير هذا لان صاحبه يتكلف أصل ذلك الفعل و يريد حصوله فيه حقيقة ولا يقصد اظهار ذلك ابهاما علي غيره أن ذلك فيه وفى تفاعل لا يريد ذلك الاصل حقيقة ولا يقصد حصوله له بل يوهم الناس أن ذلك فيه لغرض له انتهى (قوله وهذا محال فى ذاته الخ) أشار به الى أن ضمير استحال يعود الى التكلف كما هو الظاهر خلافا لما جرى عليه الحلبي كما سيأتي وأن المراد من شأنه ذاته تعالى (قوله فوجب أن يحمل على لازمه الخ) حاصله أن معنى هيئة تفعل مطابقة هو التكلف

والمعاناة وهو يستلزم أن يكون الفعل الذي هو مدلول المادة كملا في الغالب ليكون كماله باعثا على المعاناة وان كان من غير الغالب فدلا يكون فيه كمال بل يكون من الافعال العادية نحو تسمع وتبصر أو يكون من الافعال المذمومة نحو تشجعت على الضعفاء فليس المراد اللزوم المنطقى أعني امتناع الانفكاك بل التبعية في الجملة فعلاقة المجاز لزومية الكمال وفي المنقول عن الخيالى توجيه المناسبة بأن كل كمال لا يحصل الا بالتكلف اه وهو يفيد أن العلاقة المزومية ومراده التبوعية فى الجملة فلا يتوجه عليه النقض بكماله تعالي (قوله المعني الاول من فروع التكلف الخ) اعلم أن المذكور فى كلامهم من معانى تفعل أنه لمطاوعة فعل سواء كان للتكثير نحو قطعته فتقطع أو للنسبة نحو قيسته فتقيس ونزرته فتنزر وتممته فتتمم أى نسبته الي قيس ونزار وتميم فانتسب أو للتعدية نحو علمته فتعلم وللتكلف نحو تشجع وتحلم وللاتخاذ نحو توسد الثوب وتوسد الحجر وللتجنب نحو تأثم وتحرج أى تجنب الاثم والحرج وللعمل المتكرر فى مهلة نحو تجرعت الماء أى شربته جرعة بعد جرعة ولمعنى استفعل أعنى الطلب نحو تنجزته أى طلبت نجازه أى حضوره والوفاء به والاعتقاد نحو تعظمته أي اعتقدت فيه أنه عظيم وتكبر أى اعتقد فى نفسه أنها كبيرة قال الرضى والأغلب فى تفعل معني صيرورة الشيء ذا أصله كتأهل وتألم وتأسف وتأصل أي صار ذا أهل وألم وأسف وأصل وقد يجيء لصيرورة الشيء نفس أصله نحو تزبب العنب أى صار زبيبا ومنه تخمر العصير وتخللت الخمر وبالجملة لم يذكروا من ضمن معانيه صيرورة الشيء بدون صنع ومدخل من الغير حتي قيل انه لم يشهد بصحته نقل ولا دل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب والمستعمل استحجر الطين صار حجرا نعم في القاموس تحجر اتخذ له حجرة وفي كلام الحكماء والاطباء تحجر الماء وتحجر المادة يريدون به حصول أصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج فيكون من فروع معني العمل المتكرر فى مهلة نحو تجرعت الماء وتكون وتولد يمكن أن يكونا من قبيل تحجر الماء والمادة على أن فى المصباح تكون مطاوع كونته فتكون فيكون من المعنى المذكور أولا فى كلامهم وفيه تولد شيء من آخر نشأ عنه فيكون بمعنى فعل كما أشرنا اليه فيما سبق فأراد الخيالى بقوله المعني الاول من فروع الخ توجيه صحة

لاستحالته على الله تعالى ففى اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد (قوله واما للتكلف) أى اما أن تكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما فى قولهم تورع فلان أي اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا محال فى ذاته تعالى فوجب أن يحمل على لازمه أعنى الكمال لما ان الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففى اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده أرباب اللغة معنى مستقلا

أستعمال تفعل في معنى صيرورة الشيء بدون صنع ومحصله أن هذا المعنى لم يذكره أرباب اللغة لانهم بصدد ذكر المعاني الحقيقية اذ لاسبيل اليها الا معرفة الاوضاع بخلاف المجازيات فان مناط أمرها على وجود العلاقة المعلوم اعتبارها ومعنى الصيرورة لم نذكره على أنه معنى حقيقي بل مجازى متفرع علي معني التكلف مثل معنى الكمال سواء ووجه التفرع أن التكلف علي مافي بعض شروح الشافية معناه أن الفاعل يتعاني ذلك الفعل ليحصل بمعاناته وهو يتضمن صيرورة الفاعل متصفا بالفعل بصنع منه و بلا عمل من الغير فأطلق عن اعتبار الصنع من الفاعل وأريد منه الصيرورة بلا عمل من الغير ثم أعتبر معه عدم الصنع من الفاعل أيضا فتحصل المعنى الاول وهذا المعنى متبادر ارادته من قولهم تحجر الطين وقد ذكر السيد الشريف علي ماقيل هذا المثال في حواشيه علي الكشاف فيحمل ماوقع فى كلام الاطباء عليه حيث كان متبادرا ومما يؤيده قول الفقهاء واذا تخللت الخمرة صارت بدون صارت خلا بنفسها من غير مدخلية الغير ويمكن أن يكون من هذا المعني تكون وتولد وبتقرير المقام علي هذا الوجه يندفع عنه الاعتراض الذى ذكرناه أول الكلام فان المعني المجازى لايحتاج الى دليل سوى وجود العلاقة المعتبرة وقد علمتها والظاهر من ذكر السيد تحجر الطين واستعمال الحكماء له أنه مستعمل في كلام العرب وقد ساقه المحشي مساق التمثيل لاالاستدلال فلا يضره احتماله معني آخر وكذا تكون وتولد وينكشف لك ان معني قوله للصيرورة بدون صنع أي لامن الفاعل ولا من غيره كما أوضحه في المثال وانه قال ومنه التكون والتولد لم يقل وكقولهم تكون وتولد لعدم تبادر هذا المعني فيهما وقد قررنا الفرعية بغير ماذكره المحشى كما سيتضح لك و يبعد التبا والتى فيه نظر فانتظر (قوله واعما قابله به ههنا الخ) هذا هو الدافع للقيل الآتى وحاصله ان معنى الصيرورة الخ حيث كان من المعاني المجازية المتفرعة على التكلف فكان المناسب أن يقتصر علي معني التكلف (٤٨) ثم يفرع عليه معني الصيرورة كما صنع فى معني الكمال ومحصل الدفع أنه جعل معني الصيرورة مقابلا لمعنى التكلف ولم يذكره مفرعا عليه لانه اعتبر فيه عدم الصنع من الفاعل فلايجامع معني التكلف اذ فيه الصنع منه فكان بهذا بعيدا عنه تمام البعد فكأنه غير متفرع عنه بخلاف معنى الكمال لم يعتبر فيه مايوجب عدم مجامعته لمعنى التكلف واغتر بعضهم بظاهر قوله لان فيه خصوصية زائدة ليست فى أصل التكلف فوجه الفرعية بجعل المعنى الاول جزئيا للتكلف اذ هو حصول الفعل مع مشقة وتعب سواء كان بصنع أوبدونه والصيرورة بدون صنع مندرجة تحت هذا المعنى فيكون من فروعه وجزئياته انتهى وهو فاسد فان الصيرورة بدون صنع صح اعتبارها فى جانب الله تعالى بخلاف معنى التكلف لاستحالة المشقة والتعب فكيف يتصور أن يكون جزئيا منه تدبر فيه دفع لما قيل الخ علت محصل القيل ودفعه (قوله ولعل وجه الفرعية الخ) محصله أن التكلف معاناة الفاعل أمرا لم يكن حاصلا حتى حصل وهو يستلزم صيرورة الفاعل وانتقاله من حالة عدم الفعل الى حالة حصوله فاستعملنا صيغة في ذلك اللازم مطلقا سواء كان بدون صنع أوبه لعلاقة الملزومية ثم استعملناها فى الصيرورة بدون صنع لعلاقة الاطلاق والتقييد فيكون منه المجاز على المجاز ولو لم نعتبر الاستعمال في مطلق الصيرورة بل بمجرد الاطلاق كان مجازا بمرتبتين وغير خاف عليك أنه لاوجه حينئذ لجعل المعنى الاول متفرعا على خصوص معنى التكلف اذ كثير من معانى تفعل متجددة تستلزم صيرورة الفاعل من حال الى آخر ويلوح منه أن استعمال تفعل فى معنى مطلق الصيرورة من فروع معنى التكلف وهو في غاية البعد ان لم يكن باطلا وعبارة الرضى المتقدمة كالصريح فى أنه استعمال أصلى وحينئذ فليت شعرى لم لم يجعل المعنى الاول من فروع مطلق الصيرورة بدلا من تكلف فالمناسب توجيه الفرعية بما قدمنا ولقد ركب شططا من قال معنى قوله مطلقا أى غير مقيد بكونه من حال الى حال وأما التقييد بكونه بدون صنع فهو معتبر كما سيصرح به بقوله لكن اعتبر معها الخ انتهى نعم لابد من اعتبار التجريد عن معنى الانتقال من حال الى حال لكنه شيء آخر (قوله وهو الاغلب الخ) أى معنى الصيرورة مطلقا

> وأعما قابله به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست فى أصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل أن هذه الصيرورة ليست معني التفعل حقيقة عند أرباب اللغة فينبغي أن يقتصر علي التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذى يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزم صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف فى الصيرورة مطلقا وهو الاغلب في الاستعمال على ماذكره الشيخ الرضى في شرحه للشافية ولذا

هو الاغلب في استعمال صيغة تفعل كما هو صريح قول الرضي المتقدم الاغلب في تفعل معنى صيرورة الخ فما قيل أى في استعماله صيغة التكلف غير صحيح ثم يتبادر من كلامه ان المعنى الاغلب الصيرورة سواء كانت صيرورة الفاعل ذا أصل الفعل المسند اليه نحو تأهل وتأصل أوصيرورته نفس أصله نحو تزبب وتحجر وصريح عبارة الرضي المتقدمة ان الاغلب الاول فتدبر (قوله ولذا قدم الخ) قال مولانا خالد أى لغلبته في الاستعمال قدمه مع ان فرعيته تقتضى تأخيره لكن الحصر المفهوم من تقديم الجار والمجرور ممنوع اذ يجوز أن يكون تقديمه لما فيه من الدلالة على ان وحدته تعالى من ذاته بلا دخل لأحد وهو معنى بليغ ملائم لمقام الحمد أكثر من التوجيه الثاني انتهى (قوله وبما ذكرنا اندفع الخ) أى بما وجهنا به الفرعية يندفع تردد المدقق اذ مبنى بحثه ان الفرعية اما بمعنى الاخذ والاشتقاق واما بمعنى الجزئية في الصدق كزيد وانسان أوفى التحقق كزيد مرفوع والفاعل مرفوع ولا يصلح شيء منهما هنا يرشد اليه قول المدقق جوابا عن بحثه الا أن يراد بكونه من فروعه تفرعه وترتبه عليه وانما عدل المحشي عن هذا الجواب الى ماقال لما يرد على جواب المدقق من أن الصنع معتبر فى التكلف وكيف يكون التكلف بصنع منشأ للصيرورة بدون صنع فما قيل وجه البحث فهم المدقق ان الخصوصية المعتبرة فى المعنى الاول من فروع التكلف وكذا ماقيل وجهه عدم فهمه العلاقة بين الصيرورة والتكلف غير صحيح فتأمل ثم اعلم ان المحقق الرضي قال وليست هذه الزيادات قياساً مطرداً فليس لك أن تقول مثلا فى ظرف أظرف وفى نصر أنصر ولهذا رد على الاخفش فى قياس أظن وأحسب وأخال على أعلم وأرى وكذا لاتقول نصر ولا دخل بالتضعيف وكذا فى غير ذلك من الابواب بل يحتاج فى كل باب الى سماع استعمال اللفظ المعين وكذا استعماله فى المعنى المعين فكما أن لفظ أذهب وأدخل يحتاج فيه الى السماع فكذا معناه الذي هو النقل مثلا فليس لك أن تستعمل أذهب بمعنى أزال الذهاب أو عرض للذهاب أو نحو ذلك انتهى وهو صريح فى أن دعوى استعمال توحد وتحجر وتكون وتولد فى الصيرورة بدون صنع واستعمال توحد فى معنى التكلف بطريق الفرعية فيهما عن معني التكلف موقوفة على استعمال هذه المواد بتلك الصيغة فى معنى التكلف ان قلنا بأن المجاز فرع عن الحقيقة أو على مجرد وضعها لمعنى التكلف ان لم نقل بذلك كما هو الصحيح ولا يكفي مجرد استعمال أووضع صيغة تفعل فى أي مادة كانت على معنى التكلف وثبوت استعمال هذه المواد فى معنى التكلف غير بين ولا مبين اذ المعروف من معنى توحد بمجيؤه مرادف وحد كعلم وكرم بقى واحداً ويقال توحد بالربوبية وبرأيه انفرد والله المتوحد ذو الوحدانية وتوحده الله بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره هذا ماذكره صاحب القاموس والاساس وغيرهما والمعروف فى تكون أنه مطاوع كون وفى تولد معنى نشأ والمتبادر من تحجر صيرورة الفاعل نفس أصله وكذا أثبات ان هذه المواد وضعت لمعنى التكلف من غير أن تستعمل فيه دونه خرط القتاد ولعل هذا مصداق ماقيل وحمله على معني التكلف ثم جعله من قبيل تحلم الحليم أى بلغ أقصى جهده فى فعل الحلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل الباء فى بجلال ذاته للملابسة من ضيق الوطن فى معرفة اللغة انتهى ومن هنا ينكشف عليك أن ماذكره المحشي المدقق وتقدم نقله من أن التفعل يجيء بمعنى الاستفعال أى الطلب نحو تكبر وتعظم وفيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل بل هو أولى ومعني طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه اياها ذاتاً انتهى غير تام اذ فيه جعل توحد بمعنى الطلب بطريق قياسه على تكبر وتعظم اذلم يذكروا من معاني توحد الطلب وقولهم فى توحد برأيه معناه انفرد واستقل لايدل على معنى الطلب لما ذكره صاحب الشافية وغيره أن استقل بمعنى قل وتقدمت اشارة اليه فالصواب على تقدير الملابسة ان يكون المتوحد بمعنى الباقي واحداً كما ذكره امام العصام أو بمعنى ذى الوحدانية وهذا ماوعدناك من البحث فخذه وكن من الشاكرين (قوله أي على تقدير ان يكون الباء الخ) يريد أن قوله بمعنى التوحد الخ متفرع على احتمالى صيغة التفعل على ترتيب

ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معها هنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة فى أصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ماقال المحشي المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث (قوله فمعني التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية) أي على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة لمعنى

الف فقوله الاتصاف بالوحدة الذاتية محصول معنى التفعل على تقدير الصيرورة وقوله أو الكاملة محصول معناه على تقدير التكلف وفى تحريره اشارة الى أن قوله مع ملابسة جلال الذات راجع الى المحصولين والي أن معنى الذاتية كون الوحدة مقتضى الذات لا أنها من صفات الذات وقوله أعنى الكون بيان للتوحد فى قوله وصيغة التوحد ليجرى على كل من الاحتمالين السابقين وقوله المتصف بالوحدة أى في الذات والصفات وقوله وهي الوحدة فى الذات والصفات الخ بيان للوحدة الكاملة لا لكمالها على مازعم تدبر (قوله وذلك لان الجلال عبارة الخ) حاصله ان المحشي قصر احتمال سببية الباء على تقدير الكمال لان الظاهر عليه أن تكون الباء سبباً باعتبار الحصول لاباعتبار العلم وأن المسبب معنى صيغة التفعل وظاهر ان الوحدة وان كان لها كمال يضاف الى الذات مثل عمومها للذات والصفات وكونها واجبة للذات لها كمال يصح اضافته الى جلال الذات وكمال الصفات فان بأزلية الذات وبقائها وكونها ليست مكانية ولا زمانية تكون الوحدة كذلك وبالجملة بجلال الذات وكمال الصفات كالقدرة والارادة تكمل الذات وبكمال الذات تكمل الوحدة ولا فرق فى هذا بين أن تكون الوحدة بمعني عدم مشاركة الغير أو بمعنى عدم الانقسام خلافا لما يوهمه كلام بعضهم فيصح أن يكون جلال الذات وكمال الصفات سبباً لكمال الوحدة ويندفع ماقيل ان سبب الكمال هو الذات لاوصف الجلال ولا يصح ان يكون الجلال وما عطف عليه أعنى كمال الصفات سببا لمعنى التفعل على تقدير الصيرورة بدون ضم المنافاة بينهما كما هو واضح نعم لو جعلت السببية باعتبار العلم وجعل المسبب اعتقاد أنه واحد صح أن يكون الجلال والكمال

سببا على الاحتمالين فى صيغة التفعل اذ برهان التوحد موقوف على استحالة العجز عليه تعالى وانتفاء الحدوث وعموم قدرته وارادته كما لايخفى (قوله فيلزم أن لاتكون ذاتية) قيل فيه انه اعتبر عدم مدخلية الغير فى الوحدة الكاملة أيضا فمثل هذا المحذور يجري فيه الا أن يقال للوحدة الكاملة مراتب ولا يلزم من اعتبار قيد في مرتبة . انه اعتباره فى سائر المراتب فلا يلزم من تفسير الوحدة الكاملة على تقدير الملابسة بالمقيد بعدم مدخلية الغير تفسيرها على تقدير السببية أيضا بذلك بل تفسر بما قبل القيد المذكورة وقد يقال معنى بلا مدخلية الغير فى تفسير الوحدة الكاملة بلا مدخلية غير الذات والصفات لا بلامدخلية غير الذات فقط كما فى الوحدة الذاتية فلا مانع من أن تكون الوحدة الكاملة التي ليس لغير الذات والصفات مدخل فيها بسبب جلال الذات وكمال الصفات وأنت تعلم أنه خلاف مايتبادر من بلا مدخلية الغير انتهى وهو مبني على ان قول المحشي وهي الوحدة فى الذات الخ تفسير لكمال الوحدة وقد علمت جلية الامر فتدبره (قوله قال الفاضل الحلبي الخ) اعلم أن المخالفة بين تحرير المولى المحشى والفاضل الحلبي من وجوه الاول أن قول الخيالي فحينئذ صيغة التفعل الخ على تحرير المحشى مرتبط باحتمال الملابسة فقط فتقديره حين اذ جعلت الباء للملابسة وعلى ماقال الحلبي بالاحتمالين جميعا فتقديره ماذكره بقوله أي حين اذ تقرر انه يجوز أن يكون الخ الثاني أن قول الخيالي اما للصيرورة بدون ضم على ماقال الحلبي مذكور على انه معني حقيقي لصيغة التفعل لغوى كالتكلف بخلافه على تحرير المحشي فانه معنى مراد من التفعل مثل الكمال الثالث ضمير استحال على مختار المحشي يعود الى التكلف بخلافه على ماقال الحلبي كما أشار له فى قوله ولما استحال حمل صيغة التفعل الخ الرابع أن معنى الكمال على قول الحلبي متفرع اما عن التكلف أو عن الصيرورة كما ذكره في قوله سواء كانت صيرورة أو تكلفا الخ وعلى رأى المحشي مجاز عن الاول فقط الخامس أن قوله فمعنى التوحد بجلال الذات على تحرير المحشي مرتبط بالاحتمالين قبله أعنى الصيرورة والكمال بخلافه على كلام الحلبي فمعنى الكمال كما ذكره فى قوله واذا كانت صيغة

كون معنى التوحد الخ المتصف بالوحدة التى منشؤها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير أن يكون المتكلف محمولا على الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة فى الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلايصح لانه يلزم أن يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم أن لا تكون ذاتية وكذا لايصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه * قال الفاضل الحلبي في توجيهه ان معنى قوله فحينئذ أي حين اذ تقرر

التفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد الخ السادس أن قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على تحرير المحشي محصوله الصيغة على تقدير الصيرورة وقوله أوالكاملة محصولها على تقدير الكمال بخلافه على كلام الحلبي فان الاول محصولها على أن تكون الباء صلة والثاني محصولها على أن تكون للملابسة كما هو ظاهر من كلامه السابع أن قوله مع ملابسة جلال الذات مرتبط بالمحصولين على كلام المحشي وبالثاني فقط على قول الحلبي وهو واضح من كلامه الثامن أن قوله فحينئذ صيغة التفعل الخ على مختار الحلبي لتوجيه صحة استعمال الصيغة في شأنه تعالى وعلى ماقال المحشي لبيان نكتة اختيار المتوحد دون الواحد ثم اعلم أن ماذكره الفاضل الحلبي نسخ المنقول عن الخيالي فانه نقل عنه في الاحتمال الاول عند قوله يقال توحد برأيه الخ مانصه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولاعدم دخول الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل بمجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارها ههنا انتهى وهو صريح في أنه على تقدير الصلة لايلاحظ في صيغة التفعل معنى الكمال ويلاحظ فيها على تقدير الملابسة أحد اعتبارين اما عدم مدخلية الغير وهو ما أفاده بقوله اما للصيرورة بدون صنع واما الكمال وهو ماذكره بقوله واما للتكلف الخ فيكون قوله فحينئذ الخ مرتبطا باحتمال الملابسة وتكون الصيرورة مذكورة على انها معنى مرادمن صيغة التفعل كما هو صريح مانقل عنه أيضا توجيها لصحة الصيرورة حيث قال ومعني الصيرورة ان كان هو السكون والاتصاف (٥١) فلا اشكال في اتصافه تعالى به وان

انه يجوز أن يكون الباء صلة أو للملابسة فاعلم ان صيغة التفعل بحسب اللغة امالاصيرورة مع الصنع نحو قطعته فتقطع أو بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل في شأنه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة أو تكلفا وجب التجوز عنها بأن يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف أما استحالة الصيرورة مع الصنع أو التكلف فظاهر وأما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان أريد معناه الحقيقي أي الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو أيضا ظاهر وأما اذا أريد مطلق الكون فلان الصيرورة لاتستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واذا كان صيغة التفعل في شأنه تعالي محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير أن يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا في غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجليلة أو الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير

كان هو السكون مع الانتقال فلا بد من تجريده عنه لاستحالته على الله تعالى انتهى وتقدم شرحه وليست الصيرورة من المعاني الحقيقية اللغوية كما هو صريح المنقول عن الخيالي أيضا حيث قال المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده أرباب اللغة مستقلا الخ ماذكره المحشي وتقدم شرحه أيضا ويتضح لك من هذا أيضا ان ضمير استحال يعود الى التكلف اذ هو المستحيل وان معني الكمال متفرع عليه وحده كما هو قضية اقتصار الخيالي في توجيه التفرع المنقول عنه حيث قال يحمل على الكمال لمناسبة بينهما اذ كل كمال لايحصل الا بالتكلف انتهى وحينئذ فقوله فمعنى التوحد بجلال الذات الخ متفرع على الاحتمالين قبله ليكون بيانا للاعتبارين على تقدير الملابسة المصرح بهما في المنقول عنه فقوله الاتصاف بالوحدة الذاتية محصول معنى التوحد على تقدير الصيرورة وقوله أو الكاملة محصولها على تقدير الكمال والكل على تقدير الملابسة فقوله مع ملابسة راجع للاحتمالين (قوله اما للصيرورة مع الصنع الخ) هذا المعنى هو المعبر عنه في قولهم انها للمطاوعة (قوله فلانه ان أريد معناه الحقيقي الخ) هذا الترديد ان كان في لفظ الصيرورة الواقعة في تفسير الصيغة ورد عليه ان صيغة التفعل على الاحتمال الثاني حينئذ حقيقة في معني مطلق الكون فلا يمتنع استعماله في شأنه تعالى وان كان الترديد في صيغة التفعل فهي على الاحتمال الثاني مجاز في معنى مطلق الكون ولما كان التجوز في صيغة التفعل الى معنى الكمال ، صحيحا استعمالها في شأنه تعالى فليكن التجوز بها الى مطلق الكون كذلك وسيأتي نقل هذا عن الحلبي وأما قوله فلان الصيرورة لاتستعمل في اللغة الا على الحوادث فهو خلط عظيم منشؤه اشتباه صيغة التفعل المفسرة بلفظ الصيرورة الواقعة في التفسير ولا يلزم من انحصار استعمال الثاني في الحوادث انحصار استعمال الاول كيف وقد جوزنا استعمال صيغة التفعل في شأنه تعالى بعد التجوز ولا كذلك لفظ الصيرورة فتأمل

(قوله أقول لايخفى أنه الخ) بيان لوجه مخالفة كلام الحلبي لظاهر كلام الخيالي وقد علمت وجه مخالفته لحواشيه ومعنى كونه تكلفا محضا أنه لاتدعو اليه حاجة (قوله لاوجه حينئذ الخ) أي حين اذ كان قوله فحينئذ صيغة التفعل مرتبطا بالاحتمالين قبله وهذا الاعتراض مبني على ماقدمه من توجيه ظهور كون الباء صلة بعدم احتياج صيغة التفعل عليه الى تكلف وقد سبق انه غير تام في نفسه فضلا عن لزومه وان الاولى توجيه الظهور بكون الظرف عليه يتعلق بالمذكور بخلافه على الملابسة فبمحذوف وبالجملة فاستواء التقديرين في الاحتياج الى التكلف أوعدمه من حيث الصيغة لايمنع ظهور أحدهما من جهة أخرى (قوله وأما ثانيا فلان قوله فحينئذ الخ) حاصله أنه لايتفرع على تقرر كون الباء صلة أوللملابسة ان صيغة التفعل بتقسيم معناها اللغوى الحقيقي الى كذا وكذا اذ لامناسبة بينهما حتى يكون الاول طريقا لمعرفة الثاني ولا اشكال في التفريع على توجيه المحشي فان الباء اذا كانت للملابسة كان المقصود وصفه تعالى بالوحدة فلا بد لاختيار الصيغة من نكتة اما الصيرورة وأما الكمال وتقدم توضيحه فلئن قلت ان المقصود بالتفريع وجوب التجوز بصيغة التفعل الى معنى مناسب وذكر المعاني الحقيقية توطئة لذلك فحاصله لما كانت الباء صلة أوللملابسة فلا بد لصيغة التفعل من معنى به يصح استعمالها في شأنه تعالى قلت لاوجه لتوسط كون الباء صلة أوللملابسة في وجوب أن يراد بها معنى صحيح في ذاته تعالى فان هذا يتفرع على مجرد نسبة التوحد اليه تعالى وان لم تذكر معه الباء وبما ذكرنا يندفع ماقيل لايخفى أنه اذ تعين كون الباء صلة أوللملابسة يتفرع عليه أن المراد بصيغة التفعل شيء مناسب لاحد معنيي الباء وهو منحصر في الصيرورة والتكلف اذ يتفرع عليهما لاعلى غيرهما من معاني صيغة التفعل شيء مناسب لواحد من المعنيين المذكورين للباء انتهى نعم لو جعلت الفاء مفصحة عن الشرط المقدر أعني اذا تقرر ان الباء صلة أوللملابسة وازدت بمعرفة حال الصيغة فاعلم حينئذ أي حين تقرر ذلك وارادتك ماتقدم أن صيغة تفعل الخ اندفع عن الفاضل الحلبي هذا الوجه أيضا فتأمل (قوله وأما ثالثا فلان الخ) خلاصته أن الخيالي قد ذكر معنى التكلف ولم يوضحه بالمثال وذكر المعنى المتفرع عليه أعني الكمال وأوضحه بقوله كما قيل في المتكبر ونحوه وسر هذا أن التكلف لم يذكر على أنه معنى مراد من الصيغة فيهتم به والكمال مراد فاهتم بتوضيحه فمعنى الصيرورة لو كانت مذكورة على نحو ذكر التكلف لبيان المعنى اللغوي لما كان وجه لتقيدها بقوله بدون صنع لحصول الغرض من بيان المعنى الاصلي لولم يأت بالقيد بل في ذكر القيد ثم توضيحه بالامثلة الثلاثة التي ذكرها خروج به عما ارتكبه في نظيره أعني التكلف وموجب لبطلان الحصر فان صيغة توحد هنا يصح أن يكون معناها الاتخاذ مثل الصيرورة وأن تكون بمعنى استفعل ولهذا أدرج الحلبي معنى الصيرورة بصنع ان قلت فلتكن كلمة اما في الموضعين لمنع الجمع قلت ليس الغرض الحكم بالانفصال بل المقام للتقسيم فيكون من المطالب التصورية كما هو التحقيق ويلزم فيه مايلزم في التعريف من الجمع والمنع فيجب استيفاء الاقسام فيكون في تقييد الصيرورة على تقدير انها ذكرت لبيان المعنى الاصلي الاستدراك واخلال الحصر ومخالفة الاسلوب وما قيل لا استدراك لان الصيرورة بدون صنع هي التي يتفرع عليها الكمال اذ الصيرورة بدونه فعل الخالق تعالى وفعله لايخلو عن قوة وكمال فيستلزم الكمال انتهى فقيه أن الصيرورة بدون صنع لايلاحظ معها الفاعل بحال وان كان هو الله تعالى وعلى تسليمه فالمراد من كمال الفعل مايعده العرف كمالا والله قد يخلق الحسن والقبيح والخير والشر [illegible] انك قد عرفت أن الحلبي أدرج في ضمن المعاني معنى الصيرورة بصنع واشتمل بيان استحالته

أن تكون للملابسة انتهى أقول لايخفى انه تكلف محض لوجوه أما أولا فلانه لاوجه حينئذ لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال وأما ثانيا فلان قوله فحينئذ يأبى عنه اباء لايخفى على ذي الفطانة اذ المناسب أن يقول وصيغة التفعل بدون التفريع وأما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقوينه بقوله كقولهم تحجر الطين الى قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا اذ يكفي حينئذ أن يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل يخل على هذا التقدير لانا لانسلم أن صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان أخر أيضا فتقييده بقوله بدون صنع مع تأييده أدل دليل على انه أراد أن صيغة التوحد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لايخفى

في شأنه تعالى ولولا انها مما يصح تفرع معنى الكمال عليها لما كان هناك وجه للتعرض لها وأنت بعد هذا لايغيب عنك حال ماقيل لاخلل في الانحصار لان المراد أن صيغة التفعل المذكورة هنا منحصرة في الامرين لامطلق صيغة التفعل انتهى فتأمل (قوله وأما رابعا فلانه الخ) قيل قد عرفت أن ليس المراد ثبوت المناسبة بين مطلق الصيرورة والكمال بل بين الصيرورة بدون صنع والكمال وهي غير خفية انتهى وقد علمت فساده ثم في جعل هذا الوجه الرابع من وجوه التكلف خفاء والمناسب أن يكون وجها مستقلا لبطلان ماذهب اليه الحلبي (قوله وأما خامسا فلانه الخ) حاصله أن قول الخيالي فمعنى التوحد بجلال الذات الخ على ماقال الحلبي لبيان معنى التفعل على تقدير الصلة وعلى تقدير الملابسة ففيه ذكر محصولين متغايرين كما هو قضية العطف بأو وظاهر أن الامتياز بينهما ليس من حيث معنى الصيغة لانها فيهما للكمال بل من جهة اختلاف معنى الصلة ومعنى الملابسة فيجب في هذا المقام التعرض لشرح معنى الباء على تفسير الصلة والملابسة مع التعرض لبيان معنى الصيغة والكل مذكور في محله من غير استطراد والمحشي وان لم يتعرض لمعنى الباء في المحصول الاول لكنه مراد له قطعا ولذا اضطر الى التصريح به الحلبي في تقرير كلامه على مازعم وهذا يوجب عدم الضرورة في ذكر معنى الباء أولا حيث وجب التعرض له في هذا المقام فهلا أسقطه المحشي كما فعل في قوله ويحتمل أن تكون للملابسة وهذا بخلافه على توجيه المولى المحشي كما لايخفى فما قيل ان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية ليس بمجرده اشارة الى التوحد على تقدير الصلة بل هو مع ماسبق غاية مافي الباب ان المحشي الخيالي بين بعض المعنى سابقا لكونه متعلقا بما بينه سابقا وبعض المعنى لاحقا لكونه متعلقا بما بينه لاحقا ولا حرج في ذلك انتهى لايحصل له تقدير (قوله على ان حمل قوله الاتصاف الخ) محصله ان الوحدة على تقدير الصلة تكون متعدية الى المجرور صفة له بخلافها على تقدير الملابسة فانها صفة للذات لا للمجرور فلو كان الامر كما قال الحلبي لوجب أن يقال فمعنى التوحد بجلال الذات اتصاف جلاله بالوحدة الكاملة وعدم شركة الغير فيه فان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية كالصريح في أن المراد اتصاف الذات بالوحدة الناشئة عنها اذ لايصح حمله على معنى اتصاف الجلال بالوحدة الذاتية لان قوله أو الكاملة مع ملابسة جلال الذات لايستقيم عليه وأيضا في عطف قوله أو الكاملة على قوله الذاتية أدل دليل على أن المغايرة بين المحصولين من جهة اعتبار كون الوحدة ناشئة عن الذات في الاول وكاملة في الثاني وهو انما يتم على مااختاره المحشي وأما على ماقال الحلبي فمعنى الكمال ملحوظ في المحصولين اذ هو معنى صيغة التفعل وكذا معنى الذاتية ان جعل الكمال متفرعا على معنى الصيرورة بدون صنع فان جعل متفرعا على غيره كان معنى الذاتية غير ملحوظ في التقديرين فتكلف تقدير معنى الباء على كونها صلة في المحصول الاول ليكون مرجح مقابلته للمحصول الثاني ثم تقدير معنى الكمال في الاول أيضا ليكون معنى الصيغة في المحصولين ثم اغفال النظر عن معنى الذاتية وعدم بيان سبب اعتباره في المحصول الاول دون الثاني مع انهما سواء في الاعتبار وعدمه يكون برودا للغاية فما قيل ليس قول الخيالي الاتصاف بالوحدة الذاتية معنى كون الباء صلة بل هو معنى صيغة التفعل المحمولة على الكمال ومعنى كون الباء صلة هو ماقرره الفاضل الحلبي بقوله وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجليلة ولا برودة في ذلك انتهى من مفاسد قلة التدبر (قوله ثم قال واما حملها) أي صيغة التفعل وقوله على الكون المطلق هو كالكمال متفرع على المعاني الثلاثة للصيغة فان لوحظ تفرعه على الصيرورة بصنع فمعنى اطلاقه عدم اعتبار الصنع والانتقال من حال الى آخر وان لوحظ تفرعه على الصيرورة بدون صنع فمعناه عدم اعتبار الانتقال فقط واما عدم الصنع فصحيح في شأنه تعالى لاضرورة في عدم اعتباره وان لوحظ تفرعه على معنى التكلف فمعناه عدم اعتبار المعاناة على سبيل الكلفة والمشقة بل يراد مطلق الحصول

> لايخفى على من له اطلاع بأسلوب الكلام وأما رابعا فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شأنه تعالى عليه وأما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على أن يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال وأما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وان جاز أيضا لكن حملها على الكمال أولى وفيه ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريده عن

والاتصاف المتضمن لمعنى التكلف فـا قيـل معنى كونه مطلقا اطلاقه عن التقيد بكونه من حال الى حال وعن التقييـد بقولنا بدون صنع فلا يـستفاد الوحدة الذاتية التي منشؤها التقيـد الثاني وهو غير معتبر فظهر أولوية الحمل على الكمال من الحمل على الكون المطلق واندفع قول المحشي وليت شعرى ماوجه أولوية الخ انتهى فهو مع قصوره فاسد (قوله فيكون حقيقة قاصرة) مبنى على ماجرى عليه بعض الاصوليين مثل فخر الاسلام وأهل البيان على ان الحقيقة القاصرة أعنى استعمال اللفظ في بعض معانيه من قبيل المجاز اذ هو استعمال فى غير الموضوع له والحلبي قد جرى على رأيهم فلا اشكال (قوله مع ان مؤداهما واحد الخ) حاصله أن الكون المطلق ان لوحظ تفرعه على الصيرورة بدون صنع دل على ان الوحـدة معناها ذات الواجب الوجود الذى هو معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيـلزم معنى الكمال لزوما واضحا وان حملت الصيغة على معنى الكمال فالوحـدة الكاملة هي ماتكون ذاتيـة فحال المعنيين التلازم ولم يتعرض لاتحاد المؤدى على تقـدير تفرع الكون المطلق على التكلف والصيرورة بصنع لوضوحه وحاصله أنه اذا أريد مطلق الكون أعني مجرد الاتصاف بالوحدة وجب أن تكون صيغة المتوحد دالة على كال الوحدة من جهة زيادة مادتها على مادة الواحد كما تقدم التصريح به فى كلام الرضي فالمتوحد على تقدير الكون المطلق يدل على كال الوحدة من جهة مادته وعلى تقدير الكمال بصيغته فمؤداهما واحد وبعد مرمي كلام المحشي أخطأ سهم بعض الناظرين فقال ماقال (قوله بل الحمل على الكون المطلق أولى الخ) علمت مافيه و بتقرير هنا المقام على هذا الوجه ينجلي لك مرمى قوله تأمل والله أعلم (قوله اعلم (٥٤) ان الاحتمالات هنا الخ) أى فى قوله بساطع حججه ومنشأ الاحتمالات ان فيـه اضافتين اضافة ساطع الى الحجج وفيها احتمالان والضمير الذى اضيف اليـه حجج فيـه احتمالان وهذه الاحتمالات تجري في قوله واضح بيانه اذ هو بمعناه تفسير له وفى العصام ولاشبهة أن الحجج هى المعجزات والبينات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة أو هو الشاهد انتهى (قوله بمعنى من) يعني ان اضافة الساطع الى الحجج من قبيل اضافة اسم الفاعل الى مفعوله من حيث تعلقه به أى المرتفع على سائر الحجج وبالنسبة اليها أو الظاهر عليها ظهورا بينا فتكون اضافته لفظية فكلمة من هذه مثلها فى قولك زيد أفضل من عمرو أى زائد في الفضل بالنسبة اليه فهى صلة بين العامل ومعموله وليس المراد ان الاضافة على معنى من كما فى قولك خاتم فضة كما توهمه مولانا خالد فاعترضه بان من التي تكون الاضافة بمعناها هى البيانية كما صرحوا به لا التبعيضية كما هو ظاهر كلامه الآتي فى بيان المعنى .كيف وان الاضافة هنا لفظية كما علمت وهي لاتكون على معنى حرف من الحروف المعتبرة في الاضافة ومن هذا يتبين فساد مااعتذر به بعضهم من ان كلمة من هذه ليست بيانية ولاتبعيضية بل هى لابتداء الغاية فالاضافة لامية لادني ملابسة أى الساطع من بين الحجج كما يأتى انتهى ثم اعلم ان اضافة ساطع الى الحجج كما صح ان تكون لفظية صح ان تكون معنوية على معنى اللام أي المرتفع الذى هو من جنس الحجج كما قال العصام اضافة الصفة الى المعمول دائرة على اعتبار المتكلم فان قصد تعلق العامل بالمعمول واضاف فلفظية وان قصد بتقدير حرف من حروف معتبرة فى الاضافة فمعنوية فتكون الاحتمالات ستة وتتسع دائرة الاحتمال ان لوحظ ان الحجج بمعنى المشتق أعنى الدوال فاضافتها الي ضميره تعالى اما لفظية أى الدوال على أمر من أموره مثل وجوده ووحدته وألوهيته واما معنوية أي الدوال المتعلقة به وهذا التعلق اماتي ضمن دلالتها عليه تعالى أو ضمن احتجاجه تعالى بها أو ضمن الهامه تعالى بها الى النبي وكذا اضافتها الى ضميره عليه السلام أي للدوال على

> بعض المعانى فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه أولوية الحمل على الكمال مع أن مؤداهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشؤها ذاته تعالى وعلى تقدير الحمل على الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التى تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل فى الاتصاف بها بل الحمل على الكون المطلق أولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم تأمل (قوله الاولى تكون الضمير لله الخ) اعلم أن الاحتمالات هنا أربعة لان ضمير حججه اما أن يكون لله أو للنبي وعلى كلا التقديرين اما أن يكون اضافة الساطع الى حجج بمعنى من

أمر من أموره كالنبوة أو التي لها به تعلق اما في ضمن دلالتها عليه أو في ضمن احتجاجه عليه السلام بها أو في ضمن كونه ملهما بها ولا يشكل على بعض هذه الاحتمالات ان الحجج اعتبرت مؤيدة له عليه السلام فكيف مع هذا تكون دوال على أمر من أموره تعالى لان المعجزة من حيث أنها فعل الله دالة على أمر من أموره ومن حيث أنها خارقة موافقة لدعوى الرسالة دالة عليها ثم الحجج على تقدير اضافتها الى ضميره تعالى اعتبرت نسبتها أيضا الى الانبياء بكونها مؤيدة فتانك النسبتان اما متحدتان بان يقصد بهما تعلق العامل بالمعمول أولا يقصد بهما ذلك أو مختلفتان فهذه اربعة احتمالات وفي بعض منها عدة احتمالات وان أردت تفصيلها مع بيان الراجح منها فارجع الى ما كتبه بعض حواشي قول أحمد (قوله أو اضافة الصفة الخ) هي كاضافة الموصوف الى الصفة من قبيل الاضافة اللفظية التي لم يختلف فيها المعني قبل الاضافة وبعدها ومع هذا يكتسب المضاف التعريف ان اضيف لمعرفة هذا مذهب الكوفيين لما ورد من نحو جرد قطيفة واخلاق ثياب ومن نحو مسجد الجامع وصلاة الاولى ومنعهما البصريون بتأويل الاولى بانها على معني من والثانية على معني اللام كيوم الاحد (قوله فان الحجة انما تقال باعتبار الخ) توجيه لتفسيره الحجج بالمعجزات مع ان الحجج أعم وحاصله ان الحجة تقال باعتبار الغلبة فلها اشعار بالمعجزة التي يراعي فيها عجز الخصوم عن معارضتها فهو من استعمال المطلق في المقيد وذكر بعض الناظرين انه دفع لما قيل ان رجوع الضمير الي الله تعالى ركيك في المعني لان اضافة المشتق وما في معناه انما هي باعتبار المفهوم للمضاف فيكون المعني حينئذ المؤيد لحجج الله تعالي أي الدالة على ألوهيته والمقصود انه صلى الله عليه وسلم مؤيد بالحجج الدالة علي نبوته فيختل الكلام ولا يتضح المرام قال وحاصل الدفع ان الحجة انما تقال باعتبار الغلبة على الخصم والمخاصمة انما هي مع (٥٥) الرسول لامع الله فيكون المراد بحجج الله المعجزات التي أعطاها الأنبياء حين مخاصمة الكفار معهم وتكذيبهم في دعوى النبوة انتهى وأنت خبير بان الحجة اذا كان معناها ماذكر

> أو اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أى المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما تقال باعتبار الغلبة على الخصم أو المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر فى الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة

وهي من قبيل المشتق فحقها ان لا تضاف الا للغالب أو المغلوب أو لما فيه الغلبة حيث لم تضف لواحد من هذه حصلت الركة كادعاء القائل ومجرد كون الحجة تقال الخ لا يتبين منه اندفاعه كما لا يخفى فالصواب ماقدمناه في توجيه كلام المحشي وانما الذي يدفع هذا القيل ان يقال لا نسلم ان المشتق وما في معناه انما يضاف باعتبار مفهومه اذ أمره دائر على اعتبار المتكلم ولو سلمنا فلا مانع من اعتبار اضافته بالنظر لمفهومه كما أرشدناك اليه فتذكر (قوله أو المؤيد بجميع حججه الخ) هذا التفسير ناظر الى الاحتمال الثاني على تقدير رجوع الضمير اليه تعالى كما ان التفسير الاول ناظر الى الاحتمال الاول وقوله بناء على ان الجمع الخ بيان لوجه اعتباره في كل من التفسيرين جميع الحجج وغير خاف عليك ان التفسير الاول موقوف أيضا على مقدمة أخرى وهي ان اضافة الساطع الى الحجج اضافة لفظية من اضافة اسم الفاعل لمعموله باعتبار تعلقه بها فانها لو معنوية على معني لام الاختصاص يصير المعنى المؤيد بساطع من جنس حجج الله تعالى وهذا لا ينافي ان يكون هناك ساطع آخر من ذلك الجنس أيد به غير نبينا نعم لو ادعي الحصر بجعل أل في المؤيد للجنس أو الاستغراق بمعونة مقام المدح أفاد أعظمية آيته عليه السلام على ما فيه كما سيتضح لك وبهذا تعلم بطلان بعض الاحتمالين المزيدين على كلام المحشي (قوله فلو كان غير نبينا الخ) محصله لو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة على جميع حجج الله تعالى لم يكن نبينا عليه السلام مؤيدا بذلك الساطع لكنه مؤيد به كما دلت عليه العبارة على الاحتمال الاول أو لم يكن مؤيدا بجميع حجج الله الساطعة لكنه مؤيد به كما تضمنه العبارة على الاحتمال الثاني فقوله أولا اذ يصير المعني الخ اشارة الى وجه المقدمة الاستثنائية على كل من التقريرين وأنت خبير بان هذه الملازمة غير بينة ولا مبينة اذ هي موقوفة على ان ما يكون معجزة لنبي يمتنع ان يكون معجزة لغيره ودون اثباته خرط القتاد فلئن قلت ان المعجزة هى الامر الخارق المقرون بالتحدى وعدم

المعارضة فلوكانت معجزة نبي معجزة لآخر لتحققت المعارضة قلت قال في شرح المقاصد المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله ممن ليس بنبي واما من نبي آخر فلا امتناع انتهي فيجوز ان يكون ما أيد به نبينا مؤيدا به غيره كيف وقد وقع له صلى الله عليه وسلم كثير مما وقع لغيره من الانبياء عليهم الصلاة والسلام مثل احياء الموتى * ان قلت لا نسلم ان ما وقع له صلى الله عليه وسلم مما وقع لغيره كان معجزة له بل هو محض كرامة كالارهاصات فان المعجزة ما كانت مقرونة بالتحدي وقصد بها اظهار دعوى الرسالة ولم يتبين ان مثل احياء الموتى قصد به صلى الله عليه وسلم ذلك * قلت هذا لا يفيد اثبات المقدمة الممنوعة اذ هو كلام على السند الاخص سلمنا الملازمة المبنية على تلك المقدمة لكن نقول ان الدليل غير تام التقريب اذ غاية ما أفاده امتناع ان يكون غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة على كل واحد واحد من آحاد حجج الله تعالى ضرورة انه صلى الله عليه وسلم أيد بذلك وهذا لا يستلزم أعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء لجواز ان يكون نبي آخر أيد بمجموع من تلك الحجج الغير الساطعة وهذا المجموع ساطع بالنسبة لآية نبينا التي هي ساطعة بالقياس لكل فرد فرد من أفراد الحجج حين افرادها هذا المجموع اذ حكم الجزء كثيرا ما يغاير حكم الكل ومن هنا يتبين لك انه لا يصح التمسك في توجيه كلام الخيالي بمجرد دعوى الحصر بجعل أل في المؤيد للجنس أو الاستغراق اذ لا يلزم من كونه هو المؤيد بالساطع على جميع آحاد حجج الله تعالى على الاحتمال الاول في كلامه أو بالساطع الذي هو من جنس آحاد حجج الله تعالى على بعض الاحتمالين المزيدين ان تكون آيته أعظم لجواز ان يكون بعض الانبياء تأيد بمجموع هو أعظم من ذلك الساطع وكذا لا يلزم من كونه هو المؤيد بجميع آحاد حجج الله الساطعة ان تكون آيته أعظم لجواز ان تكون تلك الحجج الساطعة عشرة مثلا ولكن بعض الانبياء تأيد بمجموع من غير الساطع يفوق في الدلالة على النبوة تلك السواطع اجتماعا وانفرادا وبتبين لك أيضا ما ذكرنا عدم صحة التمسك في (٥٦) توجيهه بما قيل ان اضافة الساطع للاستغراق فيكون المعنى انه عليه السلام مؤيد بجميع سواطع حجج الله تعالى فيفيد الاعظمية اذ الجمع أعظم من البعض انتهى اذ ليس هناك ما يدل على ان غيره عليه السلام ليس بمؤيد بذلك

> لكن عبارة المحشي ناظرة الى التقرير الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعني من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل ان آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف

ليفيد الجميع وعلى تسليمه لا يفيد أعظمية آيته لما علمت هذا وذكر بعضهم في توجيهه ان الاضافة لضمير الله كما في ناقة الله وبيت الله تدل على تعظيم المضاف فتقتضي أعظمية آيته وهو ضعيف اذ الاضافة حينئذ تدل على عظمة آيته عليه السلام في حد ذاتها لا على أعظميتها من آيات سائر الانبياء كما لا يخفى على من ذاق حلاوة مزايا العربية والمطلوب هو الثاني دون الاول لا يقال يعتبر العظمة المستفادة من الاضافة هنا بالنسبة الى آيات سائر الانبياء بمعونة المقام لانا نقول لو صح هذا الاعتبار اصح ان يعتبر السطوع بالنسبة الى سائر الانبياء عليهم السلام لتفيد المعنى المذكور فلم يبق حينئذ وجه لتخصيص تلك الافادة باحتمال رجوع الضمير الى الله تعالى فانها مشتركة بين الاحتمالين وسيتضح لك انه لم يصب كبد الحقيقة في هذا المقام غير المحشي المدقق والعلم لله (قوله لكن عبارة المحشي الخ) لما كان قول المحشي السابق فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا الخ ثم ايضاحه على كل من التقديرين يوهم استواء تطبيق عبارة المحشي على كل من التقديرين حيث ذكرها بينهما دفعه بهذا الاستدراك وحاصله ان الخيالي يريد من الآية المفردة في كلامه الجنس فتجري على كل من التقديرين غايته انه عبر عن الجنس بالمفرد نظرا الى التقدير الاول ولو نظر الى التقدير الثاني لعبر بالآيات مريدا بها الجنس أيضا والسر فيه ما أفدناك من ان اضافة الصفة الى الموصوف مما يمنعه البصريون بخلاف اضافة الوصف لمعموله فانه اتفاق فيكون التقدير الاول ارجح فلذلك ابرز العبارة على وفقه في الظاهر وبتقرير كلامه على هذا الوجه يندفع عنه ما عساه يقال ان تصريحه هنا بان عبارة المحشي لا تنطبق الا على التقدير الاول ينافيه ذكرها بينهما في تقرير التقديرين وأيضا يقتضي كلامه انه لو قال آيات نبينا لكان موافقا للتقدير الثاني وهو ممنوع فان غاية ما يفيده التقدير الثاني انه صلى الله عليه وسلم أيد بجميع حجج الله الساطعة وبعد هذا يجوز ان يكون له آيات من غير السواطع فلا تكون جميع آياته اعظم ووجه اندفاعهما ظاهر فتدبر (قوله ينبغي ان يحمل اضافة الخ) هذا الانبغاء بالقياس الى جعل الاضافة بمعنى من كما يرشد اليه قوله

بخلاف ماإذا كانت بمعني من. والا فتل اضافة الصفة جعلها بيانية بمعنى من التى للبيان. بل هي أولى للاتفاق عليها وعدم ايهامها التخصيص مع افادة التمدح (قوله ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد الخ) هذا موقوف على جعل الصفة صفة مدح اذ لو جعلت للتخصيص لافادت ان حججه عليه السلام فيها الساطع وغيره وجعلها صفة مدح خلاف ما اعترضت عليه على تقدير ان يكون الضمير له تعالى اذ هي فيه للتخصيص قطعا ثم انه سيأتي في كلام المحشي أولا وآخرا مايدل على ان التمدح هنا لايكون. الا باجراء صفة لها اختصاص به صلى الله عليه وسلم ضرورة ان المقصود اظهار شرفه عليه السلام على سائر الانبياء وحينئذ فصفة المدح ان كانت كونه عليه السلام أيد بحجج كلها سواطع في حد ذاتها فليس في العبارة مايدل على اختصاصه عليه السلام بذلك ومقام المدح لايقتضيه فانك تمدح زيدا بالكرم وان كان مشتركا بينه وبين غيره بل مداره على كون الصفة صفة كمال سلمنا ان في العبارة مايدل على اختصاصه عليه السلام بذلك فاوجه حكم الخيالي باولوية الاحتمال الاول حينئذ اذ الاول أفاد التمدح بان آيته عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء عليهم السلام من غير تعرض لكون جميع حججه سواطع والثاني أفاد هذا دون الاول وبالجملة فهما سواء في اظهار شرفه عليه السلام على غيره وان كانت صفة المدح كون حججه عليه السلام كلها سواطع بالقياس الى حجج غيره من الانبياء عليهم السلام مع ان العبارة لاتدل عليه ينعكس حينئذ حديث الاولوية ويكون الثاني أولي اذ أفاد التمدح واظهار الشرف بامرين بخلاف الاول فبواحد منها وسينكشف لك توجيه كلام الخيالي من عبارة المحشي المدقق (قوله بخلاف ما اذا كانت بمعنى من الخ) ومثله ما اذا كانت على معنى لام الاختصاص كما لايخفى وهو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المزيدين (قوله بل لامدح فيه) اضراب عن قوله فانه يخلو عن هذا التمدح فان مجرد الحكم بخلوه عن هذا التمدح لايمنع ان يكون فيه تمدح آخر ولك ان تقول بل هو مستكره

ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعني من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التى أظهرت على يده بل لامدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او جميع حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضلهم عليه ولذلك فرع المحشي على تقرير كون الضمير لمحمد عليه السلام قوله فساطع حججه من قبيل أخلاق ثياب

بشع قال الخيالي فيما نقل عنه وأما لم تحمل الاضافة على ظاهرها لخلوها عن هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الآخر باضافة

 الحجج الى ضمير النبي عليه السلام مما يستبشعه الذوق السليم انتهي قال المدقق اذ اضافة الحجج الى النبي عليه السلام تستلزم تأييده بغير الساطعة أيضا لان حجج كل شخص مؤيدة له ألبتة. مع ان الصدر يخصص التأييد بالساطعة انتهي (قوله اذ سائر الانبياء اما مؤيد الخ) محصله ان المستفاد على هذا الاحتمال التمدح بان حججه عليه السلام متفاوتة فيما بينها بعضها ساطع بالقياس الى البعض الآخر فمناط السطوع مأخوذ بالقياس الى بعض. حججه لاباعتباره في ذاته ولا بالقياس الى حجج غيره فالانبياء ان كانوا جميعا أو بعضهم كذلك فهم مساوون له في هذا المعنى فلا تمدح اذ هو كما زعم المحشي انما يكون بالصفات المختصة وان كانوا جميعا أو بعضهم متساوية حججهم ليس فيها تفاوت بالسطوع وغيره كانوا أفضل منه اذ من أوتى حججا كلها سواء في الدلالة على النبوة أولى من هذه الجهة ممن أوتى المتفاوت في السطوع اذ غير الساطع مع الساطع كالمهمل بخلاف ما اذا تساوت في الدلالة فقوله أو حججهم باو العاطفة ووقع لبعض الناظرين بكلمة اذ التعليلية فتخبط في تقرير كلام المحشي وأتى بما يمجه من له أدنى مسكة وقوله فيلزم تساويهم معه الخ على ترتيب اللف هنا والمناسب التوجيه بان افادة تفاوت الحجج وسطوع بعضها بالقياس الى بعض ليس من صفات المدح في شيء (قوله من قبيل أخلاق ثياب) حمله المحشي على معني انه من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف أخذا بظاهر ما نقل عن الخيالي من بيانه بقوله فالمعني الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه انتهى وقال المحشي المدقق معني كونه من ذلك القبيل ان اضافته بمعنى من بتأويل مذكور في كتب النحو انتهى ومراده من التأويل ان أخلاق ثياب أصله مركب وصفي فحذف الموصوف. فحصل عموم في الصفة فأتى بما كان موصوفا وأضيف اليه على معنى من البيانية أى أخلاق هي ثياب كما في قولك خاتم فضة وقد علمت ان هذا مذهب البصريين وأنت لايغيب عنك ان ماذكره المدقق هو الصواب فان المنقول عن الخيالي من قوله وأما لم تحمل الاضافة على ظاهرها لخلوها عن هذه الفائدة الجليلة

الخ انما يستقيم على مافهمه المدقق فان المراد من مقابل الظاهر على مافهمه المحشى ان لاتكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الي الموصوف فيتوجه عليه المنع بانه لايلزم عند عدم حمل الاضافة على انها اضافة الصفة الخلو عن تلك الفائدة وان يكون هناك تخصيص فى الصدر وتعميم فى الآخر فان الاضافة لو جعلت بيانية على معني من لايلزم شيء كما نبهناك نعم يلزم لوجعلت لفظية أو على معني اللام وعلى ماقال المدقق يكون معناه انما جعلنا الاضافة على معني من البيانية بالتأويل المذكور ولم نحمل على ظاهرها بان تكون من اضافة الوصف لمعموله أوعلى معنى اللام لخلوها الخ ولا نظر لكونها من اضافة الصفة لانها ليست ظاهرة وممنوعة عند البصريين وما نقل عن الخيالى من قوله فالمعنى الحجج الساطعة الخ بيان لحاصل المعنى اذ بجعل الاضافة بيانية تكون الحجج كلها سواطع وانما لم يقل الخيالى فساطع حججه من قبيل خاتم فضة مع انه أوضح كما لايخفى لما أشار اليه المدقق من افادة ان الاضافة البيانية جاءت بعد التأويل كما في أخلاق ثياب بقى ان بعض الناظرين اعترض الخيالى بان الاولي ان يقول من قبيل جرد قطيفة انتهى ولعل وجهه ان ساطع حججه أصله حجج ساطع فوصف جمع الكثرة بالمفرد كما هو الافصح فتنظيره بجرد قطيفة أولى اذ لم يرتكب فيه خلاف الافصح بخلاف أخلاق ثياب (قوله وبما ذكرنا اندفع ماقيل الخ) القائل الفاضل الحلبي فان كان منشؤ اعتراضه عدم فهم ان الاضافة للاستغراق كان محصله ان المستفاد من تأييده بساطع حججه تعالى انه أيد ببعض من الحجج ساطع سواء كانت الاضافة للصفة أوعلى معني من وهذا لاينافى ان يكون غيره من الانبياء عليهم السلام أيدوا ببعض آخر من الحجج ساطع أيضا مماثل له فى السطوع وان خالفه في نوعه مثل احياء الموتى ونبع الماء من بين الاصابع فجوابه ان الاضافة للاستغراق كما هو الاكثر وان كان منشؤه فهم ان الساطع الذى أيد به عليه السلام ليس فى العبارة مايدل على سطوعه بالقياس الى جميع الحجج كان محصله ان الاضافة وان كانت للاستغراق تدل على الاعظمية ان جعلت اضافة الصفة أو على معني من بالمعني الذى أردتموه ولكن الاضافة تحتمل ان تكون على معني اللام أي الساطع من جنس حجج الله وهذا لاينافى ان يكون غيره عليه السلام أيد بساطع آخر يماثله فى السطوع فجوابه ان الاضافة حيث كانت للاستغراق كان المتبادر ان السطوع بالقياس الي جميع الحجج فتكون العبارة دالة على الاعظمية ظاهرا وان لم تكن نصا لاحتمال ان تكون الاضافة على معنى اللام كما ذكره القائل وأنت خبير بما ذكرنا انه يمكن تقرير الاعتراض بحيث لايندفع بما ذكره بان يقال ان العبارة وان دلت على انه عليه السلام أيد بالساطع على جميع حجج الله تعالى أو بجميع حججه الساطعة لكنها لاتدل على ان غيره عليه السلام لايؤيد بمثل ماأيد به فى السطوع بان يكون متحدا معه في نوعه مثل احياء الموتي فتذكر والله أعلم (قوله لانه اذا كان الخ) علة لاندفاع القيل وقوله فاشعار العبارة بها أى بالاعظمية وقوله نعم انها أى العبارة وقوله عليه أي كون آيته أعظم (قوله قال المحشى المدقق الخ) اعلم ان ههنا مقامين الاول اثبات ان ساطع حججه على تقدير رجوع الضمير اليه تعالى يفيد أعظمية آيته عليه السلام علي آيات سائر الانبياء عليهم السلام والثاني بيان أولوية هذا الاحتمال على كون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم وقد أغفل المحشي المقام الثانى وكشف الغطاء عنهما ذلك المدقق ومحصل كلامه فى المقام الاول ان افادة العبارة أعظمية آيته عليه السلام موقوف على مقدمات ثلاث الاولى كون اضافة الحجج الى ضميره تعالى للاستغراق والا كان مفادها انه عليه السلام أيد بساطع على عدد من حجج الله أو من جنس ذلك العدد وهذا لايستلزم السطوع على جميع حجج الله فضلا عن السطوع على جميع حجج الانبياء عليهم السلام المقدمة الثانية كون اضافة الساطع الى الحجج لفظية من اضافة اسم الفاعل لمعموله أو أن أل فى المؤيد للجنس أو استغراقية والا كان مفادها انه عليه السلام أيد بساطع من جنس جميع حجج الله تعالى وهذا لاينافى ان يكون هناك ساطع آخر

وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقرير أن يكون الضمير لله فافادته ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبيا انما يتم اذا كان فى العبارة اشارة بان سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين فى السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من الساطع من بين جميع الحجج أن يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار أي بالنسبة الى كلها نعم انها لاتدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابى يكفى فيه الظن قال المحشي المدقق فى توجيه قوله ليفيد أن آية نبينا أعظم من آيات

من ذلك الجنس يماثله فى السطوع أو أسطع منه أيد به غير نبينا عليه السلام ولم يتعرض المدقق لذكر هذه المقدمة لوضوحها من المقدمة الاولى بناء على ماقال المحشي من ان الاضافة اذا كانت استغراقية كان المتبادر ان يكون السطوع بالقياس الى الجميع المقدمة الثالثة ان تكون الآحاد المندرجة فى جمع حجج ليست الآحاد الشخصية بل مجموعات بأن يلاحظ مجموع حجج نبي فردا واحدا ومجموع حجج نبى آخر فردا آخر فيتحقق هناك مجموعات هى الافراد التى جمعت الحجة بالقياس اليها والا كان مفادها انه عليه السلام تأيد بالساطع على جميع آحاد حجج الله تعالى الشخصية وهذا لاينافى ان يكون غيره عليه السلام تأيد أيضا بذلك الساطع اذ ما كان معجزة لنبى لايمتنع ان يكون معجزة لغيره كما علمت وعلى تسليمه فغايته اختصاصه عليه السلام بالساطع على كل واحد واحد من الآحاد الشخصية وهو لاينافي ان يكون غيره تأيد بمجموع من تلك الآحاد الشخصية بحيث يكون أعظم مما تأيد به صلى الله عليه وسلم كما تقدم توضيحه في الكلام على بيان المحشي وحيث جعلت الآحاد هي المجموعات يكون المعنى انه عليه السلام مؤيد بمجموع حجج هو ساطع من بين مجموعات الحجج التى أكرم الله تعالى بكل واحد من تلك المجموعات نبيا واحدا . فيدل على ان آيته عليه السلام ساطعة بالنسبة الى كل مما تأيد به سائر الانبياء فكأنه قيل آيته ساطعة على آيات الانبياء (قوله بناء على ان الخ) مقول قال (قوله التى جمعت هي الخ) صفة الحجج بمعنى تحقق جمعها أو الافراد بمعني عبر عنها بصيغة الجمع وعلى كل فضميرهى للحجج وضمير اليها للافراد وفى بعض النسخ بافراد الحجة (قوله فكأنه قال بساطع الخ) قد علمت ان قولنا المؤيد بساطع الخ على تقدير الاضافة للضمير فيه نسبة الحجج الى الله تعالى واليه صلى الله عليه وسلم وهاتان النسبتان محتملان ونحوها فقصد المدقق بهذا التفريع أداء معني النسبتين على الوجه الراجح من تلك الوجوه (٥٩) ومحصله ان الحجج منسوبة اليه تعالى

> آيات سائر الانبياء بناء على أن المراد بافراد الحجج التى جمعت هي بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبي آخر فردا آخر وهكذا فكأنه قال بساطع جميع حجج الله التى اكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق والالم تفد اعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء على مالا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله

من حيث انه أظهرها على أيدي أنبيائه عليهم السلام واليهم من حيث ظهورها فى أيديهم ولا دخل في ذلك التفريع لكون جميع حجج هذا النبي عليه السلام فردا وجميع حجج ذلك النبي فردا آخر اذ لو أريدت الافراد الشخصية فالتفريع علي حاله (قوله والا لم تفد الخ) أى وان لم يكن المراد من الافراد المجموعات بل الاشخاص ولم تكن الاضافة للاستغراق لم تفد العبارة أعظمية آيته الخ وقد أوضحناه لك مع بيان انه ترك المقدمة الثانية لوضوحها من الاولى (قوله وليس المراد بها كل واحد الخ) شروع منه في تحقيق المقام الثاني وحاصله ان أولوية الاحتمال الأول المبنية بافادة الاعظمية لاتتم هنا الا ببيان مزية هذا الاحتمال على الثاني بتلك الافادة بان يكون مفاد الاحتمال الثانى حاصلا من الاول وزاد عليه بتلك الافادة والا ورد عليه ان كلا من الاحتمالين أفاد أمرا لم يفده الآخر فلا وجه لاولوية أحدهما وحيث ان الاحتمال الثاني أفاد انه عليه السلام تأيد بمجموع ساطع بقضية مانقل عن المحشي على قوله فساطع حججه الخ فيلزم أن تكون تلك الفائدة أيضا مستفادة من الاحتمال الاول وهو انما يتحقق بجعل الآحاد هي المجموعات ليكون الساطع على جميع الحجج بعض تلك المجموعات أعنى مجموع ماتأيد به صلى الله عليه وسلم بخلاف ماإذا أريد من الآحاد الاشخاص فانه لاينافى ان يكون بعض الحجج الغير الساطعة حجة نفسه فلاتكون جميع حججه سواطع * ان قلت غاية مايستفاد منه سطوع المجموع الذي تأيد به لاسطوع جميع حججه * قلت المتبادر من الوصف الذى يجرى على مجموع ان يكون ثابتا لكل من أجزائه مالم يمنع منه مانع خصوصا والمقام مقام مدح (قوله مطلقا) أي عن اعتبار كونها المجموعات بان تكون هى الاشخاص وقوله ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء أى التى أضيفت الى ضمير الله تعالي وانما أتى بهذا التفصيل لما علمت من اشتمال التركيب على الاحتمال الاول على كل من النسبتين وليس قوله ولا كل واحد الخ ناظرا الى الاحتمال الثانى

(قوله وان كان بعضها) أى الحجج الغير السواطع وقوله والمقصود هو الاول أى يلزم ان يكون مقصوداً في المقام لتظهر أولوية الاحتمال الاول لا ليتحقق أصل التمدح كما توهمه المحشى وقوله على ماقل أى لاجل ذلك المنقول الذى يفيد أن الاحتمال الثاني دل على سطوع جميع حججه فيكون الاول كذلك وان كان مناط الافادتين مختلفا اذ هو فى الاول كون الآحاد بمعنى المجموعات وفى الثاني كون الاضافة على معني من التى للبيان فلا يريد المدقق بقوله والمقصود هو الاول الخ ان يكون قول الخيالى فساطع حججه من قبيل الخ مرتبطا بالاحتمالين وان بيانه المنقول عنه مرتبطا به على ذلك التقدير كما توهمه المولى المحشى كيف وان الاحتمال الاول مبنى على ظاهر الاضافة بخلاف الثاني وأنه حيث وجب ان تكون الاحاد بمعنى المجموعات لا يصح ان تكون الاضافة على معني من التى للبيان كما لايخفى وأنت بعدهذا لا يغيب عنك وجوه الفرق بين كلام المحشي والمدقق فان مفاد الاحتمال الاول على كلام المدقق الاعظمية وكون جميع حججه ساطعة بخلافه على كلام المحشى فانه الاول فقط ومفاد الاحتمال الثانى مجرد التمدح بكون حججه عليه السلام كلها سواطع بخلافه على كلام المحشى فانه التمدح باختصاصه عليه السلام بذلك والاحتمال الاول على كلام المحشى يصح ان يكون من قبيل أخلاق ثياب وان يكون على معني من بخلافه على كلام المدقق لا يصح ان يكون من قبيل أخلاق ثياب وكذلك اختلف حال الآحاد فى الاحتمال الاول على كلامهما وكذلك معنى قوله من قبيل أخلاق ثياب الى غير (٦٠) ذلك مما يظهر بالتأمل فيما قررنا (قوله لايخفى انه لاحاجة الى تكلف الخ)قد

وان كان بعضها حجة نفسه وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ماتقل عنه فى الحاشية على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لاحاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة و جعلها فردا من الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نبينا الخ بافراد لفظ الآية وماتقل من الحاشية على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير أن يكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه حينئذ لولم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لايفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على ماقررنا فتأمل (قوله اما على توهم أما الخ) الفرق بين توهم أما وتقديرها أن معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم

علمت ان الحاجة الداعية الى هذا التكلف أمران الاول تحقيق افادة الاحتمال الاول أعظمية آيته عليه السلام الثانى افادته سطوع جميع حججه ليتحقق افادته التمدح على الوجه الا كمل الاولى وقوله واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر ان أراد نفى الضرر من جميع الوجوه فهو ممنوع (قوله لان المقصود التمدح واظهار الخ) ان أراد به ان المقصود أصل هنا التمدح واظهار شرفه الخ فهو وان سلمنا حصول التمدح بهذا المعنى فلا نسلم انه المقصود اذ المقصود التمدح الاتم الاولى وان أراد ان المقصود كمال التمدح واظهار الخ فلا نسلم حصوله وقوله لان حجته ساطعة على جميع الى قوله بخلاف حجج سائر الانبياء قلنا لكن الكلام فيما يفيد ذلك المعنى أعنى اختصاصه صلى الله عليه وسلم بذلك الساطع وعلى تسليمه فلا يفيد التمدح واظهار الشرف فضلا عن افادته التمدح الا كمل الاولى أعنى مايكون معه افادة سطوع جميع حججه عليه السلام وان أراد انه لايضر فى افادة أصل التمدح واظهار الشرف فمسلم ولا يفيد لانا انما ندعي ضرره في المقصود في المقام وأنت بعد هذا لايخفى عليك حال قوله ويدل على ذلك قوله ليفيد الخ أى يدل على عدم ضرر سطوع الجميع افراد لفظ الاية فان هذا تمسك باذيال التعبيرات مع الاغماض عن التحقيقات على أن افراد لفظ آية نظرا لانه جعل مجموع حججه صلى الله عليه وسلم آية واحدة (قوله انما هو على تقدير الخ) قد علمت ان هذا ضرورى على كلام المدقق ولا ينازع فيه (قوله لايفيد التمدح واظهار شرفه الخ) قد علمت حال تلك الافادة مما كتبناه على قوله سابقا ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة والله أعلم (قوله الفرق بين توهم الخ) محصله ان الاتيان بالفاء على الاول مناطه حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في الكلام لامحذوفة مقدرة

عوملت معاملة المذكورة بخلافه على الثاني وأيضا منشؤ الاتيان بالفاء على الاول غير مطابق للواقع بخلافه على الثاني *ان قلت الوهم انما يدرك المعانى الجزئية المتأدية اليه من الصور المحسوسة التي فى الحس المشترك أو خزانته الخيال مثل العداوة والصداقة والحسن والقبح الجزئيات والذكر ليس من المعاني الجزئية بل من الصور المحسوسة بواسطة السمع ضرورة انه التلفظ فحكم العقل به انما هو بواسطة الحس المشترك أو الخيال *قلت ليس المراد ذات الذكر بل كونها مذكورة في النظم أعنى تركيبها وكونها جزأ منه ولا شك انه معنى جزئي ينتزع من الصورة المحسوسة أعني ذات الذكر * فان قلت قد صرحوا بان الوهميات صادقة وهى ماحكم العقل بها بواسطة الوهم فيما يكون من مدركاته وكاذبة وهى ماحكم العقل بواسطته فى المعقولات بحكم المحسوسات كالحكم بان كل موجود مشار اليه بالاشارة الحسية بواسطة ان الموجودات التي يدركها كذلك فعلى هذا الحكم العقل بواسطة الوهم ان كان في محسوس لايكون كاذبا *قلت لعل المراد أن الاتيان بالفاء مبنى على حكم العقل بواسطة الوهم ان أما مذكورة فى كل نظم مماثل للمذكور فى هذا المقام سواء فى النظم الذى وقع الاحساس به أم لا فيكون كحكمه بان كل موجود مشار اليه ولعل ماذكرنا سر حكاية المحشي المدقق هذا الفرق بكلمة قيل هذا والاولى ان يراد من التوهم حكم العقل بانها موجودة فى نظم الكلام حكما غير مطابق للواقع نظرا لكثرة وجودها فى نظمه فيكون الاتيان بالفائدة مرتبا فيه وجودها بخلاف التقدير فانه لكونها محذوفة لها حكم الموجود تأمل (قوله انها مذكورة فى النظم الخ) أى كل نظم على ماقررنا ويحتمل ان المراد نظم عبارة الشارح لكن من جهة ان حكم العقل بوجود أما فيه مندرج فى الحكم بوجودها فى كل نظم وهذا أولى لقوله بعد ومعنى التقدير انها مقدرة فيه أي فى نظم عبارة الشارح لا في كل نظم وليكون فيه اشارة الى (٦١) ان قول الخيالي فى نظم الكلام

> الوهم انها مذكورة فى النظم بواسطة اعتياده بها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير أنها مقدرة فيه ونجعل فى الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضى صرح بان تقدير أما مشروطة بكون مابعد الفاء امرا أو نهيا وما قبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقال إتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضى في قوله تعالى واذ لم يهتدوا

مرتبط بالاحتمالين قبله (قوله فيكون حكما كاذبا) أى هذا الحكم المتقدم وان كان من الوهمي ما يكون صادقا كالحكم بعداوة الذئب للشاة وعبارة المحشي أولى من قول المدقق وان كان هذا الحكم كاذبا كما لايخفى فما قال الشيخ خلد من ان الاولى فى التعبير ماقال المدقق غير صحيح (قوله لكن الشيخ الرضي الخ) الظاهر انه اعتراض على خصوص التوجيه بتقدير أما وعبارة العصام ظاهرة في انه اعتراض عليهما قال وكل من تقدير أما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضى صرح الخ مانقل المحشي وظاهر ان مابعد الفاء هنا ليس أمرا أو نهيا وكذا ماقبلها ليس منصوبا بأحدهما ولا بمفسره ودعوى ان التقدير هنا وبعد فاعلم ان مبنى الخ تكلف من غير حاجة وان كان صحيحا كما سيأتي الاشارة اليه فى كلامه ثم هذا الاشتراط لم ينازع فيه السيد وصرح به غير الرضي مثل السيوطي فى حواشيه على المغنى قال العصام فى شرح الكافية ومن المباحث النافعة معرفة جواز حذف أما وهو كثير نحو وربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر وهذا فليذوقوه فبذلك فليفرحوا وهو قيس فيما اذا كان الجزاء أمرا أو نهيا ناصبا لما بعد أما وقوله تعالى واذ اعتزلتموهم وما يعبدون الا الله فأووا وقوله تعالى فاذلم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا بحمله وللفاء فيهما احتمال آخر وهو تنزيل الظرف المقدم منزلة الشرط فلا يحتاج الى تقدير أما حكى سيبويه زيد حين لقيته فانا أكرمه وقيل هنا في اذ مطردا انتهى فاقيل بعد تسليم كون كلام الرضي مقصورا على مثل الشريف يمكن تقدير الامر فيما بعد الفاء هنا حتى يرتفع النزاع بينهما انتهي غير وجيه (قوله والاولى ان يقال الخ) أي الاولى من كل من التوجيهين السابقين وحاصله ان الفاء هنا زائدة لا جوابية لكنها على صورتها حيث أتي بالظرف وما بعده على طراز اداة الشرط ومابعدها للدلالة على ان مابعد الفاء منزلته بعد منزلة ماأضيف إليه الظرف كما فى قولك زيد حين لقيته فانا أكرمه فان الاكرام بعد اللقاء وكما هنا فان مابعد الفاء ان كان لمدح العلم والمختصر حقه ان يكون بعد تمهيد طريق التأليف واستيفاء آلته أعنى حمد الله والصلاة الخ وان كان للاخبار فكذلك باعتبار الذكر فكلمة بعد هنا أجريت مجرى ان الشرطية وما أضيفت اليه مجري فعل الشرط

وما بعد الفاء مجري الجواب فقوله لاجراء الظرف مجرى الشرط أى اداته وهذا الاجراء وقع فى الظروف كثيرا والغرض منه أمر معنوى كما علمت فليس فيه شائبة تكلف ثم حكم المحشي بالاولوية يقتضي صحة التوجيهين السابقين ووجهه فى الثانى ماعلمت من امكان تقدير فعل الامر بعد الفاء وجعل الظرف منصوبا به غير انه تكلف يمكن تأدية الغرض بدونه وفى الاول انه نظير مااعتبروه فى قوله تعالى لولا أخرتني الى أجل قريب فأصدق وأكن على قراءة الجزم .وقوله انه من يتق ويصبر حيث جعلوا الجزم فى الاول على تقدير سقوط الفاء وجزم أصدق وفى الثانى على تقدير شرطية من وجزم يتق ووجه الاولوية ان التوهم اعتبار مالم يكن كائنا بخلاف الاجراء فان الاتيان معه بالفاء لذلك الشرط التنزيلى للموجود وقوله كما ذكره الشيخ الرضى الخ عبارته بعد ان ذكر ان حذف أما مشروطة بما تقدم وأما قوله تعالى واذلم يهتدوا به فسيقولون وقوله واذ اعتزلتموهم ومايعبدون الا الله فأووا وقوله فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا فلاجراء الظرف مجرى كلمة الشرط كما ذكر سيبويه فى نحو قولهم زيد حين لقيته فانا أكرمه انتهي وبما ذكرنا تعلم ان من الافتراء والفضول مانيل فيه مافيه لان الشيخ انما ذكره فى الظرف الذى يكون بعده أمر أو نهي وقد أنكره ذلك المحقق ههنا على ان الاجراء المذكور ليس بأهون من تقدير أما مع انه يمكن الجمع بين الاجراء المذكور والتقدير بأن يجرى الظرف مجري الشرط ويقدر أما قبله اذ كل شرط لابد له من اداة انتهى (قوله متعلق بالتقدير اذ لايجوز الخ) حاصله ان قوله بطريق تعويض الواو الخ جواب عما يرد على خصوص التوجيه الثانى ومحصل الايراد ابطال أو منع لدعوى ان الاتيان بالفاء هنا صحيح لكل من هذين الوجهين بان قضية التقدير صحة الاتيان باما اذ هو حكم مطابق للواقع بانها ملحوظة فى نظم الكلام وجزء منه لكن كلمة الواو مانعة من ذلك لما بينها وبين أما من المنافاة اذ هي مقتضية لربط مابعدها بما قبلها ضرورة (٦٢) انها عاطفة وأما مقتضية للانقطاع اذ المشهور انها فى أوائل الكتب اما من قبيل الاقتضاب أو فصل الخطاب فلا يكون مابعدها مرتبطا بالذى قبلها

إبه فسيقولون هذا (قوله بطريق تعويض الواو) متعلق بالتقدير اذلا يجوز الجمع بينها وبين أما لانها فى أوائل الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلا هما يقتضيان الانقطاع عما قبله وأما على تقدير التوهم قالوا واما لعطف الجملة على الجملة بناء على أن هذه الجملة لانشاء

مدخ

وليس هذا الايراد من قبيل الكلام على السند الاخص في شيء حتي لايحتاج الى الجواب عنه كما وهم وحاصل الجواب ان التوجيه الثاني تقدير أما مع جعل الواو عوضا بعد حذفها فالواو عوض وليست عاطفة حتى تقع المنافاة كيف وانه لايجوز الجمع بينها وبين أما الى آخر ماذكرتم * ان قلت أى مناسبة بين الواو وأما حتى تكون عوضا عنها * قلت المقصود من ذلك التعويض تزيين اللفظ وعدم استكراهه اذ لو لم يؤت بها كان ثقيلا لانها تخلفها فى أحكامها ومثل هذا التعويض لايستدعى مناسبة على انها موجودة اذ الواو فيها معنى الربط كما ان اما كذلك وان اختلف الربطان وأيضا الواو تأتى للاستئناف في الجملة كما فى قوله تعالى لنبين لكم ونقر فى الارحام وزائدة للتأكيد كما فى قوله تعالى وفتحت أبوابها تناسب أما اذ يؤتي بها للاقتضاب والتأكيد (قوله امامن الاقتضاب) هو لغة الاقتطاع يقال اقتضب الغصن اقتطع واصطلاحا الانتقال مما ابتدىء به الكلام شعرا أو نثرا الى مالايلائمه عكس التخلص فانه الانتقال مما ابتدىء به الكلام الى مايلائمه فهنا قد انتقل من حمد الله والثناء على رسول الله صلي الله عليه وسلم الى كلام آخر من غير رعاية الملاءمة بينهما وفصل الخطاب قال ابن الاثير الذى اجمع عليه المحققون من علماء البيان فصل الخطاب هو أما بعد لان المتكلم يفتح كلامه فى كل أمر ذي بال بذكر الله تعالى وبتحميده فاذا أراد ان يخرج منه الى الغرض المسوق له فصل بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله أما بعد انتهي .ومثلها كلمة هذا كما فى قوله تعالي هذا وان للطاغين لشر مآب وقيل فصل الخطاب تلخيص الكلام بحيث لايشتبه على السامع ماأريد منه وقيل الحكم بالبينة واليمين وقيل الفقه في القضاء وكلمة من فى قوله من الاقتضاب الخ يصح ان تكون تعليلية أو تبعيضية وقوله كما هو المشهور مرتبط بالحكم على أما بانها من أحد الامرين في أوائل الكتب ومقابله حينئذ انها فى جميع مواردها للتأكيد وتفصيل الجمل .وهو محوج الى تكلفات عظيمة وقد أثبت الرضي استعمالها لمجرد التأكيد ويصح ان يكون مرتبطا بالحكم عليها بانها من فصل الخطاب أي كما هو المشهور فى فصل الخطاب فتذكر (قوله وأما على تقدير التوهم الخ)

مقابل قوله متعلق بالتقدير وبيان لعدم ورود السؤال المتقدم بالنسبة للاحتمال الاول ووجهه ان التوهم حكم بان اما مذكورة فى
نظم الكلام حكما غير مطابق للواقع وجولا يتوقف على عدم وجود ماينافى أما فتكون الواو على ماهي عليه من العطف حيث
لامحذور منه كما بينه بقوله بناء على ان هذه الجملة الخ ألا ترى انا حكمنا بوجود الجزم فى المعطوف عليه في الآيتين السابقتين مع
وجود ما ينافيه وهو النصب والرفع بشهادة الياء فى بتقي (قوله يستلزم الحمد) ظاهر بالنسبة لقولك حمدت الله أو أحمده
لا بالنسبة لقولك الحمد لله اذ هو اخبار باستحقاقه تعالى الحمد وهو وصف بجميل فيكون حمدا لامستلزما له وقوله يدل على
التعظيم مبني على ان المقصود من الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم التعظيم لاطلب الرحمة (قوله واما لعطف القصة الخ) قال
الشريف فى حواشي الكشاف العطف قد يكون بين المفردات وما في حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب وقد يكون بين
الجمل التى لا محل لها وقد يكون بين قصتين بان يعطف مجموع جمل متعددة مسوقة لمقصود على مجموع جمل أخرى مسوقة لمقصود
آخر فيعتبر حينئذ التناسب بين القصتين دون آحاد الجمل الواقعة فيهما ونظير ذلك في المفردات ماقيل ان الواو المتوسطة في
قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن ليست كالمتقدمة والمتأخرة اذ هي لعطف مجموع الصفتين الآخرتين المتقابلتين
على مجموع الصفتين الاوليين المتقابلتين ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على احدي السابقتين لم يكن هناك تناسب انتهى (قوله
والجامع) أى بين القصتين وقوله والظرف معمول الخ أى على تقدير

التوهم أما على تقدير التقدير فهو
معمول لاما أو يكن المقدرة
أو لما وقع فى الجزاء ان
كان من متعلقاته (قوله
ذكر بعض المحققين) هو
المحشي الكستلي وحاصله
اعتراض على الجواب الثانى
بان عدم المانع مسلم في عبارة
المفتاح اذ يصح ان تكون الواو فيها لعطف المجمل على المفصل وكلمة اما لمجرد التأكيد اذ ليست مما وقع فى أوائل الكتب حتى يلزم ان
تكون من الاقتضاب أو فصل الخطاب بخلاف مانحن فيه وكذلك اعترضه المدقق بان الاولى الاقتصار على الجواب الاول وعبارة
السكاكي خطأها العلماء بان الواو ان كانت للتعويض امتنع الجمع وان كانت للعطف نافت كلمة أما المقتضية الانقطاع وأنت خبير
بانه يمكن تقرير جواب المحشي بما يندفع عنه الاشكالان ويفيد صحة عبارة السكاكي وحاصله ان الايراد مبنى على ان الواو
للعطف وكلمة اما للاقتضاب أو للفصل وكل منهما ليس بواجب فلك أن تجعل الواو للاستئناف أو زائدة فلا تنافى ماتقتضيه كلمة اما
من الانقطاع أو تجعل كلمة اما للتفصيل وتقدر لها ماتعطف عليه كان يقال أما الابتداء بالبسملة الخ فهو بيان لما يتوقف عليه التأليف
وأما أن مبنى علم الشرائع الخ فهو بيان لسبب التأليف وعلى هذا يقدر مايناسب فى عبارة المفتاح نعم يؤخذ من كلام الكستلي
توجيه آخر لعبارة المفتاح فتدبر (قوله يؤيده قوله خلاصة) قال مولانا خالد لايحتاج كونه لضبط الاجمال بعد التفصيل الى
هذا التأييد الموهم خلاف المراد لولا لفظ خلاصة لانه مذكور فى المفتاح بعد تفصيل الاصلين فى أواخر فن البيان وفى شرح
السيد قدس سره على هذا الكلام مانصه هذا ضبط اجمالى لما فصله من مباحث الاصلين ومثل ذلك يسمى فذلكة عند
الحساب انتهى * قال الخيالى وأساس العقائد الخ اعلم ان قول الشارح عقائد الاسلام وقع فى مقابلة قوله الاحكام الشرعية فكما
ان المراد من الاحكام الشرعية جميع مسائل الفقه أعنى الاحكام المقصودة للعمل سواء كانت حقة أو باطلة اذ الفقه اسم للجميع
ومعنى كونها شرعية أنها مأخوذة من الشرع بحسب اعتقاد الآخذين لها وان لم تكن كذلك في نفس الامر كذلك المراد من
عقائد الاسلام الاحكام المقصودة للاعتقاد المنسوبة الى الاسلام أعنى دين النبي عليه الصلاة والسلام صوابا كانت أو خطأ فان
مسائل المعتزلة وكل من يدعو الى الاعتقاديات ومسائل المجسمة وكل من كفرناهم بأباطيلهم من علم الكلام والكل عقائد

مدح العلم والمختصر أو على ان جملة الحمد والصلاة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد
والصلاة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتأليف وهذا
بيان لسببه والظرف معمول اقول المفهوم من السياق (قوله كما وقع في عبارة المفتاح) حيث قال
وأما بعد فان خلاصة الاصلين الي آخره ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد
التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تأكيد مضمون الكلام
وما وقع فى المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصة الخ وأما اذا كان من الاقتضاب او فصل
الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز (قوله القواعد) جمع قاعدة وهى الاساس يعنى ان القاعدة هنا

اسلامية دينية على ماقال فى المواقف وشرحه فالمسائل الكلامية هي العقائد الاسلاميــة التى يكون البحث فيها جاريا على قانون
الاسلام قال الســيد والمراد بكون البحث على قانون الاســلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما
فيتناول الكل انتهى قال عبــد الحكيم لعل مراده بالاخذ ان يحافظ فى جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف
القطعية منها في اعتقاده فلا يرد انه اذا لم يكن المخطي مخالفا للمسائل القطعية لايصح تكفيره لان من يكفره يعتقد انه مخالف
لقطعية وان لم يكن مخالفا فى اعتقاده والا فأخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فانزيادة الوجودوعينيته وتركب
الجسم من الجواهر الفردة الى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منها انتهى اذا تقرر هــذا فاعلم ان قولهم العقائد يجب ان
تستفاد من الشرع ليعتــد بها معناه ان جميع الاحكام المقصودة للاعتقاد حقة أو باطلة يجب لاجل الاعتــداد بها دينا ولتكون
عقائد اسلامية ان تستفاد من الشرع بمعنى انها لاتخالف القطعي منــه فى اعتقاد المستفيد سواء كانت مدلولة للشرع توقف عليها
أو لم يتوقف أم لم تكن مدلولة له بخلاف مااذا خالفت القطعي فى اعتقاد المستفيد ككثير من مسائل الفلسفة فان البحث فيها
حسبما يحكم به العقل بقدر الطاقة البشرية وان خالف القطعي من الشرع كمسئلة قدم العالم .وان الواحــد لايصدر عنه الكثرة
وعدم اتصاف الملك بالنزول والصعود وان العالم أبدى الى غير ذلك من المسائل التى يقطع بها في الفلسفة

دون الاسلام وخلاصته
كما ان مسائل الفقه
لاتكون شرعية الا بعد
أخذها من الشرع كذلك
العقائد لاتكون اسلامية
دينية الا من حيث عدم
مخالفتها للقواطع من
الشريعة وليس المراد ان
الوثوق بالعقائد موقوف
على الاستفادة من الشرع ولولاها كانت غير موثوق بها فان هذا

نقل

يؤدى الى انسداد باب التشريع فان التصديق بحقية الكتاب والســنة فرع دلالة المعجزة وهى فرع التصديق بانها فعل الله
الموجود القادر المريد العالم المرسل للرسل المصــدق لهم فلو كانت هذه المسائل غير موثوق بها وهناك احتمال ان تكون من
مقتضيات الوهم كانت دلالة المعجزة كذلك فلا يحصل القطع بحقية الكتاب والسنة ثم استفادة هذه المسائل من الشرع تجعلها
في غاية الوثوق حيث تطابق عليها العقل والنقل لاأن أصل الوثوق بها من الشرع فاحتفظ هذا ولا تغتر بمــا يخالفه مثل قول
السيد السند ان ثمرة علم الكلام اثبات العقائد علي الغير لاتحصيلها وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت
مما يستقل العقل فيه انتهى والمراد من الكتاب والسنة اجزاؤهما انهى الاساس لاالمجموع وهذا الاطلاق حقيقي عند الاصوليين
كما يطلقان على المجموع ويدل على هذا لفظ القواعد بصيغة الجمع واقتصر عليهما لان الاجماع والقياس يرجعان اليهما كما أشار
اليه بقوله لان العقائد يجب الخ اذ الشرع معناه الشارع وهو الله ورسوله وان كان معناه من أدلة الشرع كان مشيرا الي ان قوله
الكتاب والسنة على سبيل التمثيل واساسيتهما للعقائد بالمعنى المتقدم لايتوقف على اعتقاد حقيتهما بل على تصورهما الا ترى انك
تعتقد كون قدم العالم مثلا من مسائل الفلسفة المبنية على اصولهم مع عــدم اعتقادك بحقية الاصل وما انبني عليه وحقية الكتاب
والسنة تتوقف على ثبوت الاعتقاد بهذه المسائل كما شرحناه والله أعلم (قوله لا الاصطلاحي الخ) سيأتيك مايستفاد منه صحة ان يراد
من القواعد هذا وشرح المعني الاصطلاحي يطلب من حواشي المحشي على الشمسية (قوله ولايتوقف اثباتها) اى اعتقاد ثبوتها على

بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحي اعنى القضية الكلية المنطبقة على أحكام الجزئيات (قوله لان العقائد الخ)
حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولايتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب
وعلمه وقدرته وكلامه وارادته أولا يكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان تبول امثال هذه
انما هو بالشرع يجب ان يؤخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها و يعتمد عليها والا
لكانت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التى لا تصلح الاعتداد اذ كثيرا مايحكم العقل بمقتضيات
الوهم التى يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتــداد موقوفة على الكتاب والسنة
يكون الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف علي المسائل الكلامية
من كون الواجب موجودا وقادرا وعالما ومرسلا للرسل ومصدقا لها اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت
الكتاب والسنة كما لايخفى فيكون الكلام أساسا للكتاب والسنة الذين هما أساسان للعقائد الاسلامية

الشرع سواء توقف الشرع على اثباتها كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته أم لم يتوقف كمسئلة الكلام والسمع والبصر قال في شرح المقاصد تواتر القول بان الله تعالى متكلم عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على أخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلى على قياس مامر فى السمع والبصر وهو أن عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام أعنى الحى العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال انتهى وسيأتيك ان شاء الله تحقيقه وقوله فان ثبوت أمثال هذه أى ثبوتها عند المتقد أو المراد منه الاثبات وقوله يجب أن يؤخذ جميع تلك العقائد خبر ان وفيه اظهار في كل الاضمار وقدعلمت معني الاخذ والاعتداد وقوله والا لكانت أي فى انلم تؤخذ منهما بان خالفت القطعى وقوله العقلية الصرفة أى التى لم يكن البحث فيها جاريا على قانون الاسلام وقوله والحال ان ثبوت الكتاب الخ أى اعتقاد حقيتهما وقوله ومرسلا للرسل ومصدقا لها أى أنه تعالى قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وكلاهما مما يكفى النقل فى ثبوته كما صرح به حجة الاسلام وبين المسائل الكلامية بقوله من كون الواجب موجودا الخ اشارة الي أن أل فى قوله وهما يتوقفان على المسائل الكلامية عهدية قوله نقل عنه فان قلت الخ اعلم أن مقصود الخيالى في هذا المقام تحقيق ان فى الفقرة الثانية ترقيا فى المدح بشهادة الفاء فى قوله نفى هذه القرينة الخ اذ هى في الغالب لبيان ان ما بعدها نتيجة ماقبلها وحاصله الفقرة الثانية امتازت بمدح الكلام بماله اختصاص به وكل ما كان كذلك ففيه ترق في المدح بالنسبة الى الاولى اما الكبري فظاهرة والصغرى قد تضمنت ثلاث نسب عدم دلالة الفقرة الاولى على ماله اختصاص بالكلام وقد بينه بقوله لشمول الاولى للكتاب والسنة وافادة الثانية ما هو وصف مدح للكلام وان ذلك الوصف خاص به وقد بينهما بقوله بخلاف الثانية ولتقدم بيان هذه المقدمة فى قوله القواعد جمع قاعدة الخ أنى بالدعوى مفرعة عليه يرشدك الى هذا مانقل عنه على قوله بخلاف الثانية لان القاعدة فى اللغة الاساس (٦٥) فيكون المعني أساس أساس عقائد الاسلام وهو لا يشمل غير الكلام انتهي وفيه

> نقل عنه فان قلت أولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام أساس أساسها يقتضى كون الشيء أساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية

(٩ — حواشي العقائد أول) اشارة الي ان ماقدمه لاثبات هذه المقدمة أعنى قوله بخلاف الثانية يتضمن دليلين الاول لبيان النسبة الثانية وحاصله أن القواعد فى كلامه بالمعنى اللغوى فتدل الفقرة أن الكلام أساس أساس عقائد الاسلام ولاشك أنه وصف كمال والثاني لبيان النسبة الثالثة وحاصله ان أساس العقائد هو الكتاب والسنة وما يرجع اليهما لاغير فلا يتناول قولنا أساس عقائد غيرهما فيكون أساس أساس عقائد الاسلام غير شامل للكتاب والسنة فقوله فيما تقدم القواعد جمع قاعدة وهى الاساس اشارة الى الدليل الاول وقوله وأساس العقائد الاسلامية هو الخ بقضية الحصر اشارة الى الدليل الثانى اذا تقرر هذا فاعلم ان البحث الاول معارضة للدليل الاول حاصلها ان دليلكم وان دل على ان مفاد الفقرة الثانية كون علم الكلام أساس أساس العقائد لكن عندنا قياس استثنائى يدل على عدم صحة ان يكون مفادها ذلك وأنت تعلم ان مورد المعارضة أولا وبالذات ابطال الدعوى وتعلق بدليلها ثانيا وبالعرض فنظم القياس لو كان علم الكلام أساس الخ كان بعض العقائد أساسا لنفسه والثانى باطل لما فيه من الدور فيبطل ان يكون علم الكلام أساس الخ فلا يصح ان يكون مفاد الفقرة الثانية اما الملازمة فلانه يجب ان يراد من علم الكلام الذى جعل أساس للكتاب والسنة بعض المسائل الاعتقادية من كون الواجب موجودا قادرا الخ وانما صح ان يراد منه ذلك لكون هذه العقائد منه وارادة البعض من اسم الكل شائع ووجب أن يراد منه ذلك لبعض دون بعض آخر من مبادي هذه المسائل أو مباحث النظر لانه الموقوف عليه للكتاب والسنة فحصله ان هذه المسائل الاعتقادية أساس لجميع العقائد بمعني كل واحد واحد لا المجموع اذ كل واحد واحد موقوف على الكتاب والسنة ولاشك ان من جميع العقائد تلك العقائد التى جعلت أساسا لان العقائد الموقوفة أيضا من الكلام وهو اسم للمسائل فتكون العقائد بمعنى المسائل الاعتقادية لابمعنى الاعتقادات أعنى التصديقات بهذه المسائل حتى لايلزم الدور اذ لا محذور فى توقف الاعتقاد بالشيء على نفس ذلك الشيء فنقول الباحث العقائد من الكلام معناه العقائد التى جعلت أساسا بعض الكلام فصح ان يراد من الكلام والعقائد الموقوفة من الكلام فتكون بمعني المسائل الاعتقادية

لايمني الاعتقاد. وأنت بهذا قد انكشف لك ان لقوله العقائد من الكلام حاجة أي حاجة فى بيان الملازمة خلافا لما توهمه المحشي (قوله وثانيا ان الكلام أساس الخ) معارضة للدليل الثاني حاصلها ان دليلكم وان دل على عدم شمول الفقرة الثانية للكتاب والسنة لكن عندنا قياس من قبيل المساواة يدل على شمولها لهما ونظمه الكتاب والسنة أساس علم الكلام وعلم الكلام أساس العقائد وهذا مستلزم بالذات من غير توقف على صدق مقدمة أجنبية وبدون حاجة الى تكرر الحد الوسط الكتاب والسنة أساس أساس العقائد فتكون الفقرة الثانية مثل الاولى بيان الصغرى الكتاب أساس العقائد والعقائد من الكلام ينتج من قبيل المساواة على النحو المتقدم الكتاب أساس ماهو من الكلام ثم من قول الشكل الاول وأساس ماهو من الكلام أساس الكلام. فالكتاب أساس الكلام أو يقال من الشكل الاول الكتاب أساس العقائد وكل ماهو أساس للعقائد أساس للكلام ضرورة ان العقائد من الكلام ينتج المطلوب وبيان الكبري الكلام أساس الكتاب والسنة وهما أساس العقائد ينتج من قبيل المساواة بناء على صدق المقدمة الاجنبية أعنى ان أساس الاساس أساس الكلام أساس العقائد فقوله الكلام أساس العقائد اشارة الى الكبري وقوله لان أساس الاساس الخ بيان لصدق المقدمة الموقوف عليه دليلها وقوله والكتاب أساس الخ اشارة الى الصغرى وقوله لان العقائد من الكلام يصح ان يكون اشارة لكبري الدليل الاول فى بيان الصغرى فيكون قوله فاساسها أساسه اشارة لكبرى الدليل الثاني المنضمة الى نتيجة الدليل الاول صغرى ويصح أن يكون بيانا لقوله فاساسها أساسه اذا جعل كبرى للشكل الاول المحذوف صغراه على ما تقدم توضيحه وقوله فالكتاب أساس الخ بيان لنتيجة القياس وقوله فالقرينة الثانية الخ اشارة لمقصود المعارضة وقد انكشف لك من هذا ان قياس المساواة مثل قولك أمساو لب وب مساو لج ان اعتبر بالنسبة لقولك أمساو لب لا يكون منتجا لذاته بل يتوقف على صدق المقدمة الاجنبية (٦٦) كما فى المساواة والملزومية والمظروفية وان لم تصدق لا ينتج كما فى النصفية والضعفية والمباينة والعداوة وان اعتبر بالقياس الى قولك أمساو لمساوي ب كان منتجا لذاته فى جميع مواده صدقت المقدمة أم لا كما في قولك أنصف ب وب نصف ج فانه يستلزم لذاته أنصف نصف ج وقول أعدو لب وب عدو لج ينتج أعدو عدو ج وان اختلفت عداوتهما وهو بهذا الاعتبار يكون قياسا حقيقيا مندرجا فى تعريفه ولا يتوقف الانتاج بالذات على تكرر الحد الوسط قال المحقق الرازي فى شرح المطالع سبق الى أوهامهم ان الاستلزام بالذات انما يكون اذا تكرر الوسط ولا برهان لهم دال على ذلك ولا فى تعريف القياس مايشعر به على أنهم اذا اوجبوا تكرار الوسط فى الاستلزام بالذات فما مقالتهم فى مقدمتى قياس المساواة بالنسبة الى قولنا أمساو لمساوى ج ان زعموا استلزامهما اياه بواسطة فقد أنكروا بديهة العقل ومع ذلك يطالبون بواسطة تكرر الوسط وان اعترفوا بان ذلك الاستلزام بالذات فقد نافضوا قولهم كل قياس اقترانى فهو مركب من مقدمتين مشتركين فى حد اذ قياس المساواة على هذا التقدير من قبيل القياس الاقترانى انتهي ببعض تصرف ولكون انتاج قياس المساواة بالاعتبار الثانى بديهيا لم يتعرض الخيالى لبيانه بخلافه بالاعتبار الاول يتوقف على صدق المقدمة فلذا ذكرها قلت أولا الحصر الخ جوابان عن المعارضة الاولى حاصل الاول منع الملازمة فى شرطيتها بمنع بعض ما أنبنت عليه أعنى دعوي أن الكتاب لايتوقف الا على تلك المسائل الاعتقادية ذكر بعضهم ان في هذا المنع احتمالين أحدهما أن يقال لانسلم الحصر لجواز ان يكون لغيرها من المسائل مدخل فى توقف الكتاب وهو الظاهر من عبارته الا ان الدور حينئذ على حياله لبقائه فى توقفه على حصة العقائد المتوقفة على الكتاب والآخران يقال لانسلم الحصر لجواز ان يكون توقف الكتاب منحصرا في غير العقائد من المسائل كمباحث النظر والدليل مثلا فحينئذ يندفع الدور لكن هذا ليس بظاهر عبارته كما لايخفى انتهي وقرره المحشي بما ينطبق على ظاهره مع اندفاع الدور وحاصله ان الكتاب وان كان يتوقف على غير المسائل الاعتقادية كما يتوقف عليها لكنا نريد من الكلام غير المسائل من مباديها أو مباحث النظر فلا دور فيما يكون معقاداً للفقرة الثانية وان تحقق بالنسبة لتوقف الكتاب على المسائل ومثل هذا الجواب ان تمنع الملازمة بمنع ان العقائد الموقوفة

> وثانيا ان الكلام أساس العقائد لان أساس الاساس أساس. والكتاب أساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت أولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف

على الكتاب من الكلام حتي تكون بمعنى المسائل لم لا يجوز ان تكون بمعني الاعتقادات فيكون حاصله توقف الاعتقادات على ذات المسائل المنتفدة كذا قيل وأنت خبير بان الخيالى لم يتعرض لهنا لعدم تمامه اذ الكتاب والسنة موقوفان على المسائل الاعتقادية من حيث تعلق الاعتقاد بها لا من حيث ذاتها فلو توقفت الاعتقادات عليهما لزم الدور مالم يلاحظ المغايرة من حيث الاعتقاد وعدمه وحينئذ يرجع الى الجواب الثاني وحاصله ان أردتم بقولكم لو كان علم الكلام أساس أساس الخ انه يلزم أن يكون الشيء أساسا لنفسه من جهة واحدة فالملازمة ممنوعة وما ذكرتم في بيانها غير تام التقريب كما لا يخفى فيجوز أن تكون العقائد من حيث ذاتها أساسا لها من حيث اعتقادها وان أردتم مطلقا منعنا بطلان التالي قولكم يلزم الدور قلنا انما يكون عند اتحاد جهة التوقف فهذا الجواب دائر بين منع استلزام دليل الملازمة اياها ومنع بطلان التالي وما قيل ان هذا الجواب منع لاصل الملازمة والجواب السابق منع لدليلها ولذا قدمه ففيه ان التسليم المذكور يأبى عن هذا التوجيه اذ بعد تسليم دليل الملازمة كيف يصح منعها والمنع انما هو طلب الدليل لا يقال قولكم العقائد من حيث اعتقادها موقوفة عليها من حيث ذاتها لا يفيد فان الكتاب والسنة لا يصح توقفهما على العقائد الغير المعتد بها حاشا وكلا فوجب توقفهما على المعتد بها ولزم المحذور لانا نقول قد علمت فيما تلونا عليك صدر المبحث ان ليس المراد من الاعتقاد الوثوق بل عدم مخالفة العقائد للقواطع وان الاعتقاد بهذا المعنى لا يتوقف على التصديق بحقية الكتاب والسنة فعلى تقدير أن يكون الموقوف عليه المسائل المعتد بها لا محذور اذ يستفاد الاعتقاد بالمسائل من ذات الكتاب والسنة قبل التصديق بحقيتهما ثم يستفاد التصديق بحقيتهما من تلك المسائل المعتد بها تأمل (قوله وثانيا ان المتبادر الخ) جعله المحشي فيما سيأتي منعا لكبرى المعارضة أعني قولنا الكلام أساس العقائد اذ أساسيته لها بواسطة أساسيته للكتاب فلا يكون الكلام أساس العقائد اذ المتبادر من أساس الشيء ما يكون أساسا له بلا واسطة وفيه ان المدعي كون الكلام أساسا للعقائد في نفس الامر بناء على الدليل

المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا ان المتبادر من أساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله

السابق فلا وجه لمنع الاساسية في نفس الامر مستندا بعدم التبادر وأيضا لا وجه لاختصاص المنع حينئذ بالكبرى اذ أساسية الكتاب للكلام انما هو بواسطة أساسيته للعقائد على ما ينطق به دليل الصغرى لا يقال يمنع من ارجاع هذا المنع للصغرى اتحاده حينئذ بالمنع المذكور عقيبه أعني قوله وان سلم فأساس الفن الخ كما لا يخفى لانا نقول مورد المنعين حينئذ وان كان واحدا وهو الصغرى في بادىء الامر وكبرى دليلها في التحقيق الا أن مستند الاول عدم تبادر الاساس بالواسطة من أساس الشيء ومستند الثاني ان أساس الفن في نفس الامر ما يكون أساسا لجميعه لا لبعضه وجهه بعضهم منعا للصغري على ان المراد من الذات ما يقابل الاعتقاد وتوجيهه لا نسلم ان الكتاب أساس الكلام كيف والمتبادر الخ والكتاب أساس الكلام بحسب الاعتقاد لا بحسب الذات وفيه ان المدعى أيضا الاساسية في نفس الامر فلا وجه لمنعها بسند عدم التبادر وانه خلاف المتبادر اذ الذات حينئذ مقابل الاعتقاد المعتبر قيدا للمؤسس فتكون الذات قيداً للمؤسس وقد جعلت قيداً للاساس فالوجه جعل هذا المنع متوجها الى تقريب دليل المعارضة أي لا نسلم ان دليلكم يستلزم شمول الفقرة الثانية للكتاب اذ المتبادر من الاساسين في الفقرة الثانية ما يكون أساسا بلا واسطة وكون الكتاب أساس أساس العقائد انما هو بالواسطة أعني ان في نسبة كل من الاساسين الى ما نسب اليه واسطة (قوله وان سلم فأساس الفن الخ) منع لصغرى المعارضة بمنع كبرى دليلها أي سلمنا ان المتبادر لا يمنع تقريب الدليل لكن قولكم الكتاب أساس الخ ممنوع لانه مبني على ان أساس العقائد أساس الكلام أو ان أساس ما هو من الكلام أساس له على اختلاف التوجيهين وهذا في حيز المنع اذ أساس الفن ما يتوقف الى آخر ما اوضحه المحشي واعترضه بعض الافاضل بان الاساس بمعنى المبنى والموقوف عليه ولا شك أن المبنى والموقوف عليه للجزء مبنى للكل وأجاب عنه بعضهم بأن في الكل أمرين الهيئة الاجتماعية وهي التي يتوقف عروضها للاحاد على الجزء فلا معنى لتوقف الكل على الجزء الا توقف تلك الهيئة والامر الثاني الاحاد مع قطع النظر عن الهيئة وهي لا تتوقف على الجزء لان ذلك الجزء بعض الاحاد فيتوقف الشيء على نفسه فالمنع مبني على اعتبار الكلام اسما

لعروض الهيئة مع قطع النظر عنها فلا يكون جزؤه الذي هو العقائد أساسا له ولما كان الظاهر اعتبار الهيئة فى مسمى الكلام سلمه وانتقل الى منع آخر انتهى وفيه ان الهيئة الاجتماعية ليست من الامور الموجودة حتى يتوقف عروضها للاحاد على الجزء بل من الامور الاعتبارية كما صرح به غير واحد والموقوف على الجزء هو المجموع بمعنى جميع الاحاد بحيث لا يشذ عنها شيء بان لوحظت الآحاد بأسرها دفعة من غير اعتبار الهيئة ولا شبهة فى توقفه علي الجزء ألا ترى الاعداد مثل العشرة متوقفة على جزئها مثل الثلاثة وقد صرحوا بانها اسم للوحدات من غير أن يلاحظ فيها الهيئة الاجتماعية والآحاد التى يجتمع توقفها على الجزء لما ذكره هى الملحوظة واحدا واحدا ويعبر عنها بالكل الافرادى فقد اشتبه عليه أحد الاعتبارين بالآخر * قال المحقق الدوانى في رسالة اثبات الواجب الآحاد قد تلاحظ واحدا واحدا وقد تلاحظ بأسرها دفعة والاول ان كان بملاحظات متعددة بحسب عدة الآحاد فهو العلم التفصيلي بها وان كان بملاحظة واحدة بأمر اجمالى شامل لواحد واحد على سبيل البدل فهو معنى الكل الافرادى والثانى هو معنى الكل المجموعى ولا حاجة فى ذلك الى اعتبار الهيئة الاجتماعية فافهم ذلك انتهى فالمناسب تسلم الاعتراض ويقال لهذا سلمه الخيالى وانتقل الى منع آخر (قوله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد الخ) قرره المحشي بما حاصله ان المقدمتين بعد تسليمهما لا يستلزمان كون الكتاب أساس أساس العقائد اذ لا يقال للشيء أساس الاساس الا حيث اتحدت جهة الاساسية والكتاب أساس للكلام من حيث اعتداد الكلام ضرورة انه انما كان أساسا له من حيث أساسيته للعقائد وهي باعتبار الاعتداد والكلام (٦٨) أساس العقائد من حيث ذاته ضرورة انه انما كان أساسا لها من حيث اساسية ذات العقائد للكتاب الذى هو أساس العقائد فيكون ذات الكلام أساسا للكتاب فيكون من حيث ذاته أساسا للعقائد فلم يكن الكتاب أساسا لاساس العقائد أعني الكلام من حيث هو أي أساس العقائد أساس لها اذ الكتاب أساس للكلام من حيث اعتداده والكلام انما كان أساسا للعقائد من حيث ذاته وهذا بخلاف جعل الكلام أساس أساس العقائد فانه باعتبار ذاته أساس للكتاب وهو باعتبار ذاته أساس للعقائد فكان أساسا لاساس العقائد من حيث هو أساس لها فقوله فاساس الكتاب هو ذات العقائد أي فيكون ذات الكلام أساسا للكتاب فيكون باعتبار ذاته أساسا للعقائد وقوله والكتاب انما هو الخ أى فيكون الكتاب أساسا للكلام من حيث اعتداده واعترضه المحشى تبعا للمدقق بما حاصله ان اتحاد جهة الاساسية لا يحتاج اليه في الحكم بكون الشيء أساس الاساس اذ مدار كون الشيء أساسا لا خر انه موقوف عليه له من أي جهة كانت سواء باعتبار ذاته أو صفته فيكفي فى كون الكتاب أساس الكلام ان يكون الكلام متوقفا عليه باعتبار صفته كما انه يكفي فى كون الكلام أساس العقائد ان تكون متوقفة عليه باعتبار ذاته وهذا كما فى قولك زيد عدو عدو بكر أو مباين مباينه فانه صحيح وان اختلفت جهة العداوة والمباينة واسبابهما نعم لا بد من اتحاد الجهة فى الانتقال من الحكم بكون الشيء اساس اساس لشيء الي الحكم بكون الاول اساس الآخر اذ لو قلنا زيد اساس لعمرو من حيث علمه وعمرو من حيث ذاته اساس لبكر لا يلزم منه ان يكون زيد اساسا لبكر بوجه من الوجوه وهنا مع وضوحه حاول بعضهم دفعه بما حاصله ان الكتاب حيث كان اساسا للكلام من حيث اعتداده والكلام من حيث ذاته اساس العقائد فحاصل القياس من الشكل الاول الكتاب اساس اعتداد الكلام وذات الكلام اساس العقائد فلم يتكرر الحد الاوسط فلا يكون الكتاب اساسا لأساسها لان الكلام من حيث ذاته اساس للعقائد والكتاب لا يكون اساسا للكلام باعتبار تقييد الكلام

وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساسا لاساسها من حيث هو أساس فليتأمل انتهى فما ذكره أولا ابطال للتوجيه المذكور لكونه أساس الاساس بأنه يستلزم أساسية الشيء لنفسه لان جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد أن يراد بالمسائل التى جعلتموها أساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقائد أساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسه كذلك يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب أساس الكلام والكلام أساس له فيكون الكلام أساسا لنفسه

بهذه الحيثية أعنى حيثية ذاته بل من حيث اعتداده فحاصل قوله فلا يكون اساسا لاسلها من حيث هو اساس ان الحد الاوسط غير مكرر فى الحقيقة لانه في كل من المقدمتين مقيد بقيد غير ماقيد به في الآخرى فاندفع البحث انتهى وانت خبير بان هـذا القياس ليس من الشكل الاول فى شيء بل من قياس المساواة فاذا أخذ بالنسبة الي قولنا الكتاب إساس اساس لعقائد كما هو المقصود كان منتجا له بداهة ولو قيد الكلام فى المقدمتين بالف قيد وقد علمت مما نقلناه عن القطب ان اشتراط تكرر الحد الوسط في الانتاج بالذات مما قام الدليل على بطلانه واذا أخذ بالقياس الى قولنا الكتاب اساس العقائد لم ينتجه لامن حيث عدم تكرر الحد الوسط بل من جهة عدم صدق المقدمة التي يتوقف عليها الانتاج حينئذ اعني ان اساس الاساس اساس الا ترى الى قولك زيد مباين لعمرو من حيث صفته وعمرو من حيث ذاته مباين لبكر فانه ينتج بالذات زيد مباين مباين بكر وان اختلفت جهة المباينة فكذا قولك الكتاب اساس الكلام من حيث اعتداده والكلام من حيث ذاته اساس العقائد يستلزم الكتاب اساس اساس العقائد ولا انتاج اذا أخذ بالقياس الى زيد مباين لبكر لان مباين المباين لشيء لايلزم ان يكون مباينا لذلك الشيء وبالنسبة الى قولك الكتاب اساسها العقائد لان اساس الاساس لشيء لايلزم ان يكون اساسا لذلك الشى واذا أردت بعد هذا الصواب في تقرير كلام الخيالى فاعلم ان ليس غرضه من المنع الاخير منع التقريب اذ هـذا حاصل المنع الاول كما أوضحناه بل المقصود منع المقدمة الاخري وهي الكبرى أعنى قولنا الكلام اساس العقائد وحاصله أن دليل هذه المقدمة من قبيل المساواة الموقوف انتاجه على صدق قولنا أساس الاساس أساس لكن هذه المقدمة ليست واجبة الصدق لتخلفها فى بعض المواد الا ترى الى هذه المادة التى معنا تقول الكتاب أساس الكلام والكلام أساس

العقائد ولا يستلزم الكتاب أساس العقائد فان الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداده والكتاب من حيث ذاته أساس العقائد فلا يكون الكتاب أساسا للكلام من الجهة التى كان الكلام باعتبارها اساسا للعقائد حتى يلزم أن يكون الكتاب اساسا للعقائد ولما كانت الصغرى غير مبنية على هذه المقدمة كما علمت لم يتعرض لهذا المنع فيها فاحتفظ هـذا فانه مما غاب عن الناظرين وحق لنا القول بانا أطنبنا الكلام ليتضح المرام ولئلا تستتر الشمس خلف الغمام والله أعلم قوله ابطال للتوجيه الخ هـنا باعتبار المقصود من المعارضة بالعرض وليس مراده ان البحث الاول من قبيل النقض الاجمالي فانه خلاف المتبادر ازمورد النقض الدليل وعبارة البحث ظاهرة فى التوجـه للدعوي وقوله بانه مستلزم أى كون الكلام اساس الخ وقوله جميع العقائد أى المتعلقة بذات الله ورسوله لاجميع المسائل الكلامية اذ الجواب الآتى بمنع الحصر لايدفع الاعتراض حينئذ وقوله على ماذكرتم أى حيث قلتم واساس العقائد الاسلامية الكتاب الخ اذ لامه للاستغراق وقوله تلك المسائل الاشارة خصوص للمسائل التى توقف عليها الكتاب وهى بعض جميع العقائد ولذا قال فيلزم الخ وبيان اللزوم أن يقال هذه المسائل أساس الكتاب والكتاب أساس جميع العقائد وقوله فيلزم أساسية الشيء لنفسه أى بجعل نتيجة هذا القياس صغرى لقولك واساس جميع العقائد أساس هذه المسائل اذ المراد من الجميع كل واحدة واحدة وقوله ولا يخفى علت مافيه وقوله اللهم الخ اشارة الى ضعفه اذ الفرق بين الاعتبارين انما هو في العبارة اذ لم يلزم أن يكون الكلام من حيث مجموعه اساسا لنفسه كذلك بل من حيث بعضه وهو لايكون محذورا الا حيث يتحد البعض فرجع الى اعتبار اساسية العقائد لنفسها وقوله وذلك لان العقائد من الكلام الخ لايخفى عليك تحرير هذه العبارة بعد ملاحظة ماقررناه فى نظيرها السابق ولقد أرتبك هنا بعض الناظرين فانى بما ينبغي الالتفات اليه (قوله منع لافادة القرينة الخ) لعله يريد من المنع مطلق الخدش اذ هو بعض معانيه ويكون هذا بيانا لمقصود المعارضة الثانية فتأمل (قوله في اشتمالها الكتاب) قال الشيخ خالد الاولى في شمولها من شملهم الامر شملا وشمولا عمهم من حد علم ونصر فان الاشتمال لايتعدى بنفسه بل بالباء أوعلى ومعناه

لنفسه وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترق وحاصله أن الكلام أساس العقائد لانه أساس الكتاب الذى هو أساس العقائد وأساس الاساس أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية فى اشتمالها الكتاب والسنة كالاولى فلا تفيد الترقى في المدح وأجاب أولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذلا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على

التستر على الاول والاحاطة على الثاني وقوله مبادي تلك المسائل أعني مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض. والتحقيق انهما من علم الكلام لا من مباديه وكذا مباحث النظر فقوله مبادي تلك المسائل أي المبادي منها وقوله أو مباحث النظر أو مانعة خلو وقوله فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه بل اللازم كون مبادي المسائل الاعتقادية أو مباحث النظر أساساً لجميع العقائد ولا محذور فيه فيقال في أثنائه الكلام المراد به المبادي أو مباحث النظر أساس الكتاب والكتاب أساس جميع العقائد وقوله تحكم بل ترجيح للادنى في التوقف (٧٠) عليه على الاقوى في ذلك وقوله يستلزم أن يكون المنطق الخ وهذا وان أمكن التزامه في ذاته لكن لا يناسب التزامه هنا اذ غرض المانع تحقيق ان في الفقرة الثانية ترقيا في المدح بدلالتها على ماله اختصاص بالممدوح (قوله على أن في توقف الخ) هذا مع كونه كلاما على السند الاخص غير تام اذ من مباحث النظر كونه واجبا وانه يفيد العلم ولولا التصديق بهذين لما حصل التصديق بالمسائل التي يتوقف عليها الكتاب لم هو لا يتوقف على جميع مباحث النظر اذ من مباحثه أن العلم بوجه دلالة الدليل عين العلم بالمدلول أولا وأن النظر الفاسد لا يولد الجهل وان ترتب العلم عليه عقلي أو غيره (قوله ولا استحالة فيه) قيل لا يخفى ان الكلام ليس في الحالية وعدمها بل في الفائدة ومعلوم انه لا فائدة في الحكم بأن صفة الشيء متوقف على ذلك الشيء انتهى وأنت خبير بان المقصود الامتداح بان الكلام أساس الكتاب والسنة لا انه أساس العقائد فتدبر (قوله قال الفاضل المحشي) هو كمال الدين وقوله الموجه أي موجه كون الكلام أساس أساس العقائد من غير لزوم كون الشيء أساسا لنفسه (قوله والا لزم ان يكون المنطق الخ) لا يخفى انه لا بعد في التزام هذه اللوازم جميعا اذ لا محذور في شيء منها وقوله لانه يتوقف بعض مسائله عليها أي العلوم العربية والمراد من هذا البعض للمسائل التي يتوقف تحصيلها على استنباطها من الكتاب والسنة . بل :

مبادي تلك المسائل وعلى مباحث النظر أيضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل أو مباحث النظر أيضا فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة لان ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وارادته وقدرته وكلامه على ماسيجيء * وأما على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام أساس الاساس باعتبار مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعله أساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم أن يكون المنطق وأصول الفقه أساس أساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على أن في توقف الكتاب على مباحث النظر نظرا (قال وان سلم الخ) اي ولو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتداد يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتداد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه منع الحصر لا نسلم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهي أقول توجيه المنع بهذا الطريق يضر الموجه لانه حينئذ لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون أساس أساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج عن طوق البشر * واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم وسيجيء تفصيل هذا وأجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى أعني قوله الكلام أساس العقائد بسند أن المتبادر من الاساس ما يكون أساسا بالذات والكلام ليس أساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية أعني قوله والكتاب أساس الكلام بسند ان أساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم أن يكون المنطق أساس الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام أساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه ولئن سلمنا كلتا المقدمتين فأساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون الكتاب أساسا لاساس العقائد من حيث هو أساس وفيه ان معنى الاساسية هو التوقف من أي جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب في كونه أساس الاساس ولعله أراد هذا بقوله فليتأمل (قوله ففي هذه القرينة ترق في المدح الخ) تفريع على ماسبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه ترق في مدح الكلام ليس في قوله مبني علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما أيضا مبنى الاحكام الشرعية العملية

(قوله بل كونهما مبنى لها أولاً وبالثات) لفظ مبني خبر الكون من حيث كونه ناقصا ولفظ أولا وبالثات بتقدير حاصل خبر الكون أيضا من حيث الابتدائية وقوله بخلاف الثانية حال من المستتر في شاملة (قوله وكون الكلام أساسا الخ) لا يقال فحينئذ تدل الفقرة الاولى على ان الكلام مبنى للكتاب والسنة فلا تمتاز الثانية بالدلالة على ماله اختصاص بالممدوح لانا نقول كونه مبني لهما واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصوداً من حاق اللفظ فيهما كما في الثانية (قوله قال الفاضل المدقق الخ) معارضة تقديرية لدليل شمول الاولى للكتاب والسنة الذي جعل بيانا للنسبة الاولى من النسب الثلاث التي تضمنها صغرى دليل دعوى الترقى كما تقدم وحاصلها ان الفقرة الاولى ليست شاملة لهما ضرورة لاشتمال الكلام على ضمير الفصل الدال على قصر المسند اليه على المسند فيكون مبني علم الشرائع مختصا بعلم التوحيد وهذا الحصروان لم يكن تحقيقيا فهو أدعائي لغرض تعظيم شأن علم الكلام ببيان ما يكون باعثا على التأليف وحيث ان الفقرة الاولى لا تشمل غير الكلام فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور وانما قال بالوجه المذكور لامكان بيان الترقى بوجه آخر مثل ان الاولى أفادت ان الكلام مبنى الاحكام الفقهية والثانية انه مبنى الاعتقادات التي هي أصولها وأجاب المحشي عن المعارضة بما حاصله لا نسلم ان الضمير ضمير فصل ثم لا يجوز ان يكون ضميراً منفصلا مبتدا خبره ما بعده سلمنا لكن لا نسلم دلالة ضمير الفصل على الحصر بل على تقوية الاسناد سلمنا لكن لا نسلم دلالته على حصر المسند اليه بل العكس ولئن سلمنا دلالته على حصر المسند اليه في المسند بمعونة مقام المدح بما يكون باعثاً على التأليف لا نسلم دلالته على حصر مبنى علم الشرائع في علم التوحيد لتوقفه على ملاحظة قوله هو علم خبراً عن كل واحد من المذكور قبله وهو انما يجب لو تقدم على العطف وحيث تأخر فلم لايجوز ان يكون باعتبار مجموع ما قبله ولا يشكل عليه افراد الضمير لانه باعتبار المذكور فيدل على ان مبنى علم الشرائع وأساس أساس العقائد بمجموعهما خاص بعلم التوحيد وهو قصر حقيقي لا ادعائي ولا ينافي ان مبنى علم الشرائع يتناول الكتاب هنا ما ذكره ولك أن تقول سلمنا ارتباط الضمير بكل مما قبله لكن لا نسلم دلالته على عدم شمول الفقرة الاولى الكتاب والسنة اذ المدعى شمولها اياهما في نفس الامر اذ علم الشرائع كما يبنى على التوحيد ينبني عليهما والحصر المستفاد حينئذ ادعائي انما يقضى بعدم الشمول بحسب الادعاء فقولكم فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور ان كان معناه لايناسب تلك الملاحظة من مدعي الحصر أعني الشارح سلمناه ولا ندعيه وان كان معناه لا تناسب من غير مدعي الحصر فممنوع (قال الخيالي ويمكن أن يقال الخ) فيه اشارة الى ضعفه اذ هو مبنى على خلاف مختار الشارح من ان مباحث النظر والدليل من المبادي وليست جزأ من علم الكلام كما صرح به في شرح المقاصد وفيه فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مبادي تفتقر الى البيان وتثبت بالبرهان لان مبادي العلم انما تتبين في علم أعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو أعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه ومتوقف بالآخرة عليه فمباديه لا تكون الا بينة بنفسها قلنا ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون علماً أعلى ولا ان يكون علماً شرعياً للاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه وذكر الشيخ ان مبادي العلم ان لم تكن بينة بنفسها بينت في علم أعلى كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى أو في علم أدنى كامتناع الجزء الذي لا يتجزى فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادي الالهي لاثبات الهيولى والصورة انتهى ووافقه السيد في شرح المختصر قال والحق ان

بل كونهما مبنى لها أولا وبالثات لاستنباطها منهما وكون الكلام أساسا لها باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما أساس أساس عقائد الاسلام قال الفاضل المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد والصفات بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى تختص بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير علي الحصر المذكور انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة الى كل من القرينتين وأما لو كان العطف مقدما على الاخبار فحينئذ يكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك أنه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين (قوله ويمكن أن يقال الخ) يعني

اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها فهى محتاج اليها لتلك العلوم وليست جزءاً منها بل هى علم على حيالها وانما سميت مبادى كلامية لكون علم الكلام رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها فانتسبت اليه هذه القاعدة المحتاج اليها وقيل مبادى كلامية ونقل عنه في حواشي ذاك الشرح « لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المنطق أعلى من الكلام والالهي لانه يبين مبادي كثيرة لهما لا يبين مثلها في الادنى كما لا يخفى لانا نقول لانبين مبادبهما أصلا بل تبين ما يعرض مبادبهما التصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدها ومثله يستحق ان يسمى وسيلة وآلة انتهى وفى كلام حجة الاسلام ليست مباحث الحد والبرهان من جملة علم الاصول ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه انتهى وذهب العضد وجمهور المتأخرين الى انها جزء من علم الكلام ووافقهم السيد فى شرح المواقف حيث قال ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علماً يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر أصلا فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة فى علمهم هذا فجاء علماً مستغنياً فى نفسه عما عداه ليس له مبادي فى علم آخر بل مباديه اما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية أو مبينة فيه فتلك المبادي مسائل له من هذه الحيثية ومباد لمسائل أخر منه لا تتوقف تلك المبادي عليها لئلا يلزم الدور ومما قررناه تبين أن أحوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية وتجويز ان تكون مبادي أعلى علوم الشرع مبينة فى علم غير شرعى ويحتاج بذلك اليه مما لا يجترىء عليه الا فلسفي أو متفلسف يلحس (٧٢) من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه الى العربية مما لا يفوه به محصل انتهى | ان المراد بالقواعد

وهو تشنيع على السعد وحاصله ان علماء الشرع أرادوا | الأدلة

ان يكون لهم علم شرعي يكون أعلى العلوم الشرعية ورئيسها وكلياً بالنسبة اليها بحيث يتكفل باثبات العقائد الدينية على الوجه الحق وتكون بقية العلوم الشرعية متفرعة عليه وجزئية بالقياس اليه فوضعوا علم الكلام وجعلوا موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به أثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً وقسموا المعلوم الى الموجود والمعدوم والموجود الى قديم وحادث والحادث الى جوهر وعرض والعرض الى ما تشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة والكلام والى ما يستغنى عنها كاللون والطعم والجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ثم بحثوا عن هذه المعلومات بما هو عقيدة دينية أو وسيلة اليها حتى انتهى بهم تصرف العقل فعزلوا أنفسهم وتلقوا عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد دلالة العقل على صدقه ما يقوله فى الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضى باستحالته ككون الطاعة سبباً للسعادة فى الآخرة والمعاصي سببا للشقاوة فيها فالمتكلم يبتدىء نظره في أعم الاشياء أولا وهو المعلوم ثم ينزل بالتدريج الى التفصيل الذي ذكرناه فيثبت فيه مبادي سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول فالمفسر قد أخذ من جملة ما نظر فيه المتكلم واحداً خاصاً وهو الكتاب فنظر فى تفسيره والمحدث واحداً خاصاً وهو السنة فنظر في طرق ثبوتها والفقيه واحداً خاصاً وهو فعل المكلف فنظر فى نسبته الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة والاصولى واحداً خاصاً وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فنظر فى وجه دلالته على الاحكام ولا يجاوز نظره قول الرسول عليه السلام وفعله فان الكتاب انما يسمعه من قوله والاجماع يثبت بقوله وقوله انما يثبت صدقه وكونه حجة فى علم الكلام فكان الكلام هو المتكفل باثبات مبادي العلوم الدينية كلها فكان كلياً وهى جزئية بالاضافة اليه وكان أعلى منها اذ منه النزول الى هذه الجزئيات ولم يرضوا ان يكونوا فى علمهم هذا محتاجين الى علم آخر أصلا وان رضوا به في بعض علومهم كالاصول بالقياس الى العربية والفقه فى قسمة التركة ومسائل الوصية الى علم الحساب وان لم يكن من أوضاعهم فجعلوا من هذا العلم مباحث النظر والدليل من حيث المادة والصورة حسبما يقتضيه عموم موضوعه

وشمول حيثية هذا الموضوع ولم يكونوا في بحثهم عن النظر والدليل عالة على الفلاسفة في علمهم المسمى بالمنطق فان لهم مسائل كثيرة تخالف المسائل المنطقية وكذا اصطلاحاتهم في تلك المباحث تخالف كثيراً من اصطلاحات المناطقة قال الغزالي في كتاب التهافت المنطق ليس مخصوصاً بالفلاسفة وانما هو الاصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر فغيروا عبارته الى المنطق تهويلا وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول فاذا سمع المتكايس والمستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن لدفع هذا الخيال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول في غير هذا الكتاب ونهجر فيه الفاظ المتكلمين والاصوليين بل نوردها بعبارات المنطقيين ونصبها في قوالبهم ونقتفي آثارهم لفظاً لفظاً ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم أعني بعباراتهم في المنطق انتهى فتجويز السعد تجويزاً ووقوعاً أن تكون مبادي أعلى العلوم أعني مباحث النظر والدليل مبينة في علم غير شرعي وهو المنطق هو كما قال السيد اذ مباحث النظر والدليل على ما علمت غير المنطق واشتراكها معه في البعض لا يستلزم اتحادها كما صرح به عبد الحكيم على المواقف فلا يصح أن تكون مبينة في علم المنطق وليس هناك علم آخر تبين فيه وحيث بينت في علم الكلام اذ ليس بينة في ذاتها فهي من مسائله وتشبيهها بما يحتاج اليه الاصول من مباحث العربية غير صحيح اذ هذه المبادي لها علم يصح ان تحال عليه وبتقرير كلام السيد بهذا يندفع عنه ما أورده المحشي في حواشيه عليه وينجلي لك وجه قول الخيالي على ما هو المختار بالنسبة الى مباحث النظر والدليل باعتبار الصورة ووجهه بالنسبة الى مادتهما ما علمت من ان موضوع الكلام المعلوم وقد بحث في هذا العلم عن جميع أقسامه ومادة النظر والدليل لا تخرج عنها وهذا هو المختار وقيل موضوعه ذات الله وصفاته وأفعاله وظاهر أنه لا يتناول البحث عن جميع أقسام المعلوم وبالجملة فهذا الخلاف منه في ان المنطق آلة لعلم الحكمة ليس منها بناء على أنها ما يبحث فيه عن أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة والمبحوث عنه في المنطق ليس من الأعيان بل من المعقولات الثانية أو هو جزء منها بناء على أنها ما يبحث فيه عن الموجودات الخ

> الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام أساس لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون فيكون أساس أساس العقائد * قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزأ منه لا كلام القدماء مع ان

وهو التحقيق ليتناول مباحث الالهي والله أعلم (قوله الادلة التفصيلية) خصها لانها التي تتوقف على مباحث النظر والدليل اذ الدليل التفصيلي مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث والاجمالي هو التغير وفي الاستثناء الشرطية والاستثنائية والاجمالي نفس المستثني والاجمالي والتفصيلي في النقلية معروفان واما عند الاصوليين فهو مفرد أبداً كما هو المشهور قاله الشيخ خالد والظاهر ان المراد من الادلة الاجمالية هي كليات الادلة المبحوث عنها في المنطق مثل الشكل الاول والضرب الاول مثلا ومن التفصيلية الجزئيات المندرجة تحتها فيكون على قياس الاجمالية والتفصيلية في الدلائل النقلية ويرشد اليه قول المحشي وهي الادلة العقلية الخ وخصها بالذكر لانها التي لها اختصاص بالعقائد فاضيفت اليها بخلاف الاجمالية واساسية الادلة العقائد باعتبار ذاتها وقوله وصحتها الخ أي مادة وصورة وقوله المتأخرون أي جمهورهم على ما علمت (قوله قال بعض الفضلاء) هو ملا أحمد الجندي (قوله وفيه انه انما يفيد الخ) حاصله ان هذا التوجيه يفيد مدح خصوص كلام المتأخرين لانهم الذين يجعلون مباحث النظر جزأه من علم الكلام والمقصود مدح الكلام مطلقا بل الانسب مدح كلام القدماء فان المصنف منهم فيكون المختصر فيه وأنت خبير بان هذا يدل على ان مما افترق به الكلامان جزئية مباحث النظر وعدمها وليس كذلك فان الجمهور على انها جزء من الكلامين وبعضهم على انها من المبادي بالنسبة لهما يرشد الى هذا ان المتقدمين جعلوا موضوع الكلام الموجود من حيث هو فاعترضهم صاحب المواقف بانه قد يبحث في علم الكلام عن أحوال ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كمباحث النظر والدليل وعن أحوال ما لا وجود له أصلا كالمعدوم والحال وأجاب السعد بانا لا نسلم كون مباحث النظر منه بل من مباديه وبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود وقد شنع السيد عليه في هذا الجواب كما تقدم بسطه فلولا انها جزء من الكلام على رأى المتقدمين ما ساغ للعضد

والسيد ذلك وأما الفارق بين الكلامين على ما يأتي ان القدماء اقتصروا فى كلامهم على الرد على من خالفهم من الفرق الاسلامية ولم يتعرضوا لابطال مذاهب الفلاسفة والمتأخرون حاولوا ذلك فاضطروا الى خلط كثير من مسائلهم المنافية للعقائد الاسلامية بالكلام ثم لا نسلم أن المصنف من المتقدمين اذ قد عد الغزالى من المتأخرين وهو سابق على المصنف كيف وقد تعرض المصنف للرد على بعض الفرق الغير الاسلامية كالسوفسطائية وأى ضرر فى جعل هذه الفقرة لمدح كلام المتأخرين بعد ان امتدح الكلام مطلقا بالفقرة الاولى وليت شعري ماهو الامر الذي يمتاز به كلام المتقدمين ليمتدح به والمتأخرون قد ردوا على كل من يخالف أهل الاسلام من أصحاب البدع والضلال خصوصا الفلاسفة الصائرين الى ما قادته أوهامهم من الخيال فانهم تتبعوا جملة أقاويلهم وأحاطوا بكل ما يرومونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مرامهم أشياء من علومهم عليهم خافية وأنحوا بالقلع على ما خالفوا فيه الشرائع بايرادات كافية بل زادوا عليه وتعرضوا للكل مازلت فيه أقدامهم أو طغت أقلامهم خالف الشرع أو لم يخالفه فصار قواعد الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم في بروج مشيدة وحصن حصين لا تنالها أيدى الشبهة والارتياب شكر الله تعالى مساعيهم وحقق آمالهم ومباغيهم (قوله وانه يلزم أن يكون الخ) ان كان محصله كما يتم بالرجوع الى كلامه ان هذا التوجيه يستلزم أن يكون المنطق الذى هو أدنى العلوم الفلسفية أشرف العلوم الاسلامية لان الكلام ما كان كذلك الا لكونه أساس أدلة العقائد فاذا كان سبب كونه أساسا هو اشتماله على مباحث النظر والدليل كان المنطق أساس عقائد الاسلام فيكون أشرف العلوم الاسلامية ففيه أنا لا نسلم ان الكلام ما كان أشرف الا لذلك بل لكونه جمع جهات شرف العلوم أعني شرف الموضوع حيث تناول البحث عن ذات وصفاته والرسل عليهم السلام وحيث كان لعموم موضوعه أعلى العلوم الشرعية وكليها وشرف المسائل اذ هي العقائد الاسلامية وشرف حججه اذ هى فى غاية الوثوق لتطابق العقل والنقل عليها وشرف الغاية اذ هى الفوز بالسعادة الاخروية وان كان

> المختصر فيه وانه يلزم أن يكون المنطق أساس عقائد الاسلام وأيضا المبين في مباحث النظر انما هو عوارض المبادى لا نفسها وأعلى العلوم ما يبين فيه نفسه والا يلزم أن يكون المنطق أعلى من الالهي ولم يقل به أحد وبه صرح قدس سره فى حواشي العضدية فتأمل انتهى (قوله بناء على ان مباحث النظر الخ)الاولى أن يقال بناء على أن اثبات تلك الادلة واقامة الدليل عليها انما هو في الكلام حق

محصله ان هذا التوجيه يجعل الفقرة الثانية متناولة للمنطق بل لعلم الاصول اذ مباحث النظر جزء منه على رأى ابن الحاجب بل لعلم العربية اذ بعض أدلة العقائد يتوقف افادتها عليه فلا يكون في الفقرة الثانية ترق فى المدح ففيه أنا لا ندعيه علي هذا التوجيه كما لا يخفى لا يرد (قوله وأيضا المبين الخ)محصله ان هذا التوجيه يدل على ان سبب أشرفية علم الكلام هو اشتماله على مباحث النظر وهى لم يتعرض فيها الا للبحث عن عوارض مبادى النظر من الايصال الى المجهول وهذا لا يستوجب أشرفيته بل المستوجب له البحث عن ذات المبادى للنظر كما صرح بهذا الفرق السيد الشريف فى الحواشى العضدية وتقلنا عبارته فيما سبق فكان المناسب توجيه الاشرفية بان علم الكلام يبين فيه ذات مبادى النظر كما بين عوارضه وفيه ان ليس المراد بمباحث النظر علم المنطق حتى تكون ما يبحث فيه عن عوارض المبادى فقط بل المراد كما أرشدناك ما يتناول البحث عن ذات مبادى النظر وعوارضها كما نطقت به عبارة السيد المتقدمة سلمنا فليس المقصود بيان أشرفية علم الكلام بل مجرد امتداحه بكونه أساس عقائد الاسلام واذا ادعينا الاشرفية بيناها بوجوهها السابقة سلمنا فهذا الفرق تحكم بحيث جوزتم ان يكون تبيين ذات المبادى موجبا كون العلم أعلى فلم لا تجوزون ذلك فيما يبين عوارض المبادي وتوقف النظر عليهما سواء (قوله الاولى ان يقال الخ) أشار بتعبيره بالاولوية ثم بتعليلها بعدم ورود الابحاث السابقة الى أن ما ذكره الخيالى خلاف الاولى لورودها عليه وليس خطأ لاندفاعها بما سمعت وقوله واقامة الدلائل عليها تفسير لما قبله والمراد اثبات جميع المقدمات التى يتوقف عليها دلالة الدليل سواء كانت خاصة مثل اثبات الصغرى والكبرى وبيان التقريب وهذا مستفاد عند الكلام على دليل دليل أو عامة كبيان صورة الادلة وشروطها وكذا موادها على سبيل الاجمال وهذا مستفاد من مباحث النظر ووجه عدم ورود الابحاث السابقة ان اثبات الادلة بهذا المعنى مستفاد من كلامي القدماء والمتأخرين اذ المنفى عند القدماء اعتبار مباحث النظر جزأ لا مطلقا فهي من المبادى عندهم على ما فيه ولا يستفاد من المنطق

اذلا تعرض فيه للمقدمات الخاصة والاثبات بهذا المعنى يتضمن البحث عن ذات المبادى على سبيل الاجمال وهو لابعد ومباحث الامور العامة والجوهر والعرض وقد تبين لك بهذا ان اساسية الكلام للادلة على هذا التوجية باعتبار أمر داخل فيه قطعا وهو البحث عن ذات المبادي اجمالا وأمر خارج قطعا وهو البحث عن المقدمات الخاصة وأمر دائر بينهما وهو البحث عن عوارض المبادى بخلافه على توجيه المحشي فباعتبار جزئه بناء على المختار (قوله والذي يخطر بالبال الخ) نقل عن الخيالى صحة ان يراد من القواعد المعنى الاصطلاحي ويراد القواعد الاصولية فان جعلت العقائد بمعنى الاعتقادات بالاحكام المتعلقة بافعال المكلف فظاهر اضافة القواعد اليها وان جعلت بالمعنى المتبادر فلتوقفها عليها لاحل الاعتداد بها اذ معرفة انها لاتخالف قطعيّ الكتاب والسنة توقف على تلك القواعد الاصولية اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقا منهما وظاهر ان الكلام أساس لتلك القواعد كما تقدم فوجه اظهرية ماذكره المحشي ان القواعد على ماذكره الخيالى هنا بالمعني اللغوى وهو خلاف المتبادر واما على التوجيهين المنقولين فالعقائد في الظاهر لا تتناول اعتقادات الوجوب الخ فضلا عن اختصاصها بها وأيضا فيه فوات مقابلة العقائد بعلم الشرائع اذ المراد منهما حينئذ واحد واذا حملت على المتبادر منها فلا يتبادر من القواعد المضافة اليها القواعد الاصولية اذ لا اختصاص لها بها حيث لم تدون من أجلها نعم فيه اشارة الى لطيفة وهى ان لعلم الاصول فائدة عرضية تبعث على الاشتغال به وان لم يرج المشتغل أن يكون من المستنبطين للاحكام الشرعية الفرعية وهى استنباط العقائد التى يتوقف استفادتها على السمع وغير المتوقفة تحتاج اليها للاعتداد بل نقول ان فهم الكتاب والسنة في حاجة الى علم الاصول اذ فهمهما بفهم مدلولهما وفهم المدلول انما يكون بعد الوقوف على جهات الدلالة وشروطها فاغتنم هذا ثم المراد بالعقائد على التوجيه الاظهر المسائل الباحثة عما يكون عقيدة وهو المعنى المتبادر منها وهى بعض علم الكلام وبالقواعد المسائل الباحثة (٧٥) عما هو وسيلة الى العقيدة أعنى مباحث الامور العامة والجوهر والعرض واساسية علم الكلام لتلك القواعد من حيث ذكره أدلتها واثبات تلك الادلة على نحو ماعلمت فما قيل فيه ان الكلام عبارة عن تلك القواعد فيلزم اساسية الشيء لنفسه انتهى ليس بشيء (قوله وللفضلاء فى توجيه عبارة الخ) منها ماذكره الفاضل الكلنبوى ان المراد من علم الشرائع علوم الشرع والكلام مبناها اذ مالم يثبت صانع قادر مرسل منزل الكتب لم يثبت كتاب ولاسنة ولا ما يتفرع عنها من الفقه والحديث والتفسير ومن عقائد الاسلام المسائل الاعتقادية وهى المرادة من القواعد بجعل الاضافة بيانية وانما كان هذا الفن اساسها مع انها مسائله لكونه عبارة عن الملكة التى يتوصل بها الى معرفتها يفصح عن ذلك لفظه في شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وفيه أن المتبادر من علم الشرائع والاحكام خصوص علم الفقه، نعم لو قال مبني علوم الشرائع ظهر ماقاله وان الكلام هنا بمعنى الفن المدون أعنى المسائل اذ المقام فى بيان سبب التأليف فيه وان المتبادر من القواعد المعنى الاصطلاحى ومن العقائد مايبحث فيه عن نفس العقيدة وان الاضافة البيانية خلاف الاصل وذكر الفاضل العصام وجهين أحدهما ان مبنى علم الشرائع هى المسائل الكلامية اذ هى المبني أولا وبالذات وقواعد عقائد بالاضافة البيانية عبارة عن ذلك المبني أعنى المسائل والمراد من أساسها بقية اجزاء علم الكلام أعنى المبادى والموضوع فقد ضم بعض أجزاء الكلام الى بعض وحمل عليها قوله علم التوحيد وفيه ان المتبادر من علم الشرائع هو الفقه ومبناه أولا وبالذات أصول الفقه والمسائل الكلامية مبنى بواسطة توقف الاصول عليها فاذا أريد من المبني مايكون بالذات لم يتناول المسائل واذا أريد الاعم تناول المبادى والموضوع وأيضا كان الظاهر حينئذ أن يقول واساسه اى المبنى بالاضمار وقد علمت مايتبادر من العقائد وما هو الاصل فى الاضافة ثانيهما ان علم الشرائع بمعنى معرفة الاحكام العملية الجزئية وعقائد الاسلام الاعتقادات القائمة باحاد أهل الاسلام واضافة القواعد بيانية اذ هذه الاعتقادات أساس الاعمال وفيه ان المتبادر من القواعد الاصطلاحية ومن الاضافة غير البيانية وذكر بعضهم ان المراد من الشرائع والاحكام وعقائد الاسلام

لا يرد عليه ماسبق والذى خطر بالبال فى توجيه عبارة الشارح وأرجو أن يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التي تتوقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام أساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل القطعية وللفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه

شيء واحد وهو المسائل الشرعية أعم من الاعتقادية والعملية فان هذه الالفاظ قد تطلق على هـذا المعنى العام على ما يستفاد من شرح المقاصد وبالقواعـد تلك المسائل أيضاً بالاضافة البيانية واضافة المبنى والاساس على معنى التبعيض والمراد من العلم الادراك فحاصله ان المبنى من بين العلوم المتعلقة بالشرائع والاحكام بالمعنى العام وان الاساس من بين القواعد والمسائل التي هى نفس عقائد الاسلام بالمعنى العام أيضاً هو علم التوحيد ففى القرينة الاولى مدح للعلم والثانيـة لمعلومه وذكر بعضهم ان الكلام عبارة من المسائل المبرهنة أو عن التصديقات المتعلقـة بها وقواعد عقائد الاسلام عن نفس الاحكام مجردة عن البرهان فيصح اعتبار الاساسية وفي كلام بعضهم ان الكلام هو التصديقات والقواعد متعلقاتها أو بالعكس ويصح ان يكون كل من التصديق ومتعلقه أساساً للاخر اذ الاول يتوقف عليه كون المتعلق قضية بالفعل والثاني محل للاول فهذه وجوه ثلاثة عشرة لا يخفاك ما في الخمسة الاخيرة منها وأظهرها ما اختاره المحشي وبعضهم قد انتحل من هـذه الوجوه وجوهاً أخر والله أعلم (قال الخيالي أي علم يعرف فيـه الخ) اعلم أن المقصود للشارح في هـذا المقام بيان السبب الباعث على تأليفه شرح العقائد بقرينـة قوله فحاولت ان أشرحه الخ حيث جعله نتيجة لسابقه فامتدح أولا العلم المؤلف فيه هذا المتن بقوله وبعـد فان مبنى الى قوله وان المختصر المسمى الخ ثم امتدح المتن بامتداح واضعه أولا ثم بيان مزيته فى ذاته بقوله وان اختصر الى قوله فحاولت فيكون الانسب بالمقام حمل قوله علم التوحيد والصفات على المعنى الأضافى لا الثاني اذ هو على الاول يدل على صفة المدح صراحة بخلافه على الثاني فبطريق الاشعار وأيضاً لا يحتاج على الاول الى توجيه اختصاص نسبة الوسم الى الكلام بخلافه على الثاني وقد أشار الى ذلك ببيانه أولا على المعنى الاضافي ثم باتيانه فى جانب المعنى الثاني بمادة الامكان المشعرة بضعفه مع الاشتغال بالجواب عما رد عليه واشار بقوله أى علم

(٧٦)

يعرف فيه ذلك الى ان المراد من العلم على تقـدير حمله على المعنى الاضافى جميع المسائل الكلامية بما فيها مباحث الامور العامة والجوهر والعرض والنظر والدليل على المختار ومبحث الامامة والنبوة واضافته الى التوحيد والصفات لكون مسائلهما بعضه وليس المراد منه خصوص المسائل المتعلقة بالتوحيد والصفات فلا وجه لما قيل لو أريد المعنى الاضافى كان محمول القضية أخص من موضوعها بل مبايناً له فان مبنى عـلم الشرائع الخ عبارة عن المسائل الكلاميـة ولا شك ان العلم المتعلق بالتوحيد والصـفات أخص منها بل مباين لها ضرورة مباينة الجزء الخارجي لكله ويؤخذ من صنيعه أيضاً الجواب عما يقال ان قوله الموسوم بالكلام غير مناسب لانه مشعر بالباطل مع الاستغناء عنه وكل ما كان كذلك فغير مناسب والكبرى ظاهرة وأما الصغرى فلاشعاره بأن السابق ليس بوسم حيث خصص نسبة الوسم الى الكلام مع انه وسم وحينئذ يغنى عنه وحاصل الجواب لا نسلم ان السابق وسم لم لا يجوز ان يراد المعنى الاضافى بل هو الاولى فلا يكون ما أشعر به باطلا وليس مستغنى عنه سلمنا انه وسم لكن لا نسلم الاشعار بكون السابق ليس وسما لان المراد الموسوم بالكلام في الاشهر فغايته الاشعار بأن ما قبله ليس وسما فى الاشهر سواء كان مشهوراً أم لا وعلى هذا لا يغني عنه أيضاً (قوله أي المسائل المتعلقة الخ) قصد بهذا التفسير ايضاح ان فى كلام الخيالي اشارة الى ان العلم في كلام الشارح بمعنى المسائل لا الملكة ولا الادراك ووجهه ان المقصود بيان السبب الباعث على التأليف في علم التوحيد وأيضا قوله يشتمل من هـذا الفن الخ انما يناسب حمله على المسائل اذ المشمول للمختصر بعضها لا بعض الملكة أو الادراك (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو المولى العصام وحاصل ما ذكره ان قوله علم التوحيد الخ بالمعنى الاضافي بقرينـة قوله الموسوم الخ اذ تخصيص الوسم بالكلام يصرفه عن المعنى العلمي الى الاضافي وانما حمل على الاضافى ليكون فيه اشارة الى دقيقة وهى الرمز الى الفرق بين كلامي أهل السنة والمعتزلة وان الاول هو الذى يكون مبنى علم الشرائع الخ دون الثاني اذ هو على المعنى الاضافى يكون معناه علم متعلق بالتوحيد والصفات وهـذا المعنى انما يصدق على كلام أهل السنة فان المعتزلة للغلو فى التوحيد نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف ولو حمل على المعنى العلمى فانت

كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب (قوله أى علم يعرف فيـه ذلك الخ) أى المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الفضلاء وهو كلام أهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم ينفون للصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى

يكون

تلك الاشارة وفيه انا لا نسلم عدم صدق المعنى الاضافى أعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات على كلام المعتزلة حتى تتحقق تلك الاشارة فانه ان كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها وجعلها محمولات حملا ايجابيا على ذات الله تعالى بحيث تتحقق مسائل نظرية موضوعها ذات الله ومحمولها تلك الصفات فكلام المعتزلة كذلك اذ من مسائل كلامهم المطلوبة بالبيان الله قادر ومريد وعالم وحى ومتكلم الخ غايته انهم لايثبتون هـذه الصفات على انها أمور وجودية زائدة على ذات الله تبارك وتعالى بل يقولون جميع صفاته تعالى اما سلبية أو اضافية باضافته الى شيء أو باضافة شيء اليه وهذا لا يمنع من كونها صفات له تعالى يتعلق البحث عنها بثبوتها لها واقامة البرهان عليها كما انكم تبحثون عن وجود الله تعالى مع انه عين ذاته وعن الصفات السلبية مثل الوحدة والقدم والبقاء وكذا الاضافية مثل كونه عليا عظيما أولا آخراً وصفات الافعال كالقابض الباسط والخافض الرافع وان كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها واثبات أحوال لها فكلام المعتزلة أيضا كذلك ضرورة بحثهم عنها بأنها ليست زائدة على ذات الله الخ وهذا هو معنى نفيهم الصفات ولا يتم ما ذكره العصام الا حيث يكون معنى ذلك النفى عدم بحثهم عنها بالوجهين السابقين وليس كذلك فقوله فيصدق على كلامهم الخ أي يصدق عليه انه متعلق بمسائل التوحيد والصفات سواء كانت موضوعها ذات الله أو الوحدة والصفات وهو بمعنى قول الخيالي أي علم يعرف فيه ذلك كما تقدم للمحشي وقوله لانه يبحث فيه الخ أي يبحث فيه عن الصفات بثبوتها له تعالى وعن أحوالها بانها ليست زائدة ولك أن تقول زيادة عما ذكره المحشي سلمنا أنه لا يصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات فيكون في المعنى الاضافى رمز الى تلك الدقيقة لكن لا نسلم فوات ذلك الرمز لو حمل على المعنى العلمي اذ هذا العلم من قبيل العلم اللقب لا العلم الاسم كما صرح به الجبالى

يكون كلا منهم علما يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلا منهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن أحوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب (قوله فنسبة الوسم الخ) حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعنى ان الشارح انما أورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان أشهر أسماء الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع اعتراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقبا له فلا معنى لنسبة الوسم الي الكلام بل الواجب أن يقول الموسوم

ولا شك ان اللقب يشعر بثبوت معناه الاصلي لما لقب به كزين العابدين وأنف الناقة ضرورة انه ما أشعر بمدح أو ذم فعلم. التوحيد والصفات على تقدير كونه لقبا يدل بحسب الاصل ان ذلك العلم متعلق بهما ولذا قال الكستلي فى توجيه اختصاص الوسم بالكلام مع كون الاول علما أيضا لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوى في أغلب أجزائه وأشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ما سيجىء تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة انتهى نعم الاشارة على المعنى الاضافي أوضح ولبعض الناظرين هنا ماهو جدير بالاعراض عنه (قوله قيل هنا ناظر الخ) قائله كمال الدين وحاصله جواب عما يقال ان قوله الموسوم الخ مستغنى عنه اذ قوله علم التوحيد الخ كاف فى بيان العلم المقصود بالمدح سواء كان لقبا وهو ظاهر أو مركبا اضافياً اذ اضافته للتعريف والاشارة الى العلم المعهود الذى يعلم منه التوحيد والصفات وحاصل الجواب انه أورد قوله الموسوم بالكلام لمزيد الايضاح بناء على ان الكلام كان أشهر أسمائه فيكون صفة كاشفة ولم يرتضه المحشي اذ دعوى الاستغناء على احتمال الاضافة لا وجه لها اذ قوله الموسوم بالكلام يفيد ان مدلول ذلك المضاف مسمى بالكلام فنفيه فائدة سوى التعريف على انا لانسلم ان ذلك المركب الاضافى كاف فى تعريف المقصود بالمدح اذ العلم المتعلق بالتوحيد والصفات مفهوم كلى صادق بعلم المنطق ضرورة تعلقه بجميع المسائل النظرية التى منها مسائل التوحيد والصفات بل بالعلم الالهى والفلسفة الاولى الذى هو بعض علوم الحكمة وهو ظاهر فيكون قوله الموسوم تخصيصا لذلك المفهوم وأيضا قول الخيالى فنسبة الوسم الى الكلام يدل لمن له ذوق سليم على ان جهة الاشكال المتخيل فى المقام تخصص نسبة الوسم بالكلام وعلى ما قاله كمال الدين فناط الاشكال الاتيان بقوله الموسوم سواء تعلق بالكلام وحده أو مع علم التوحيد والصفات فلو أراد الخيالى ما ذكره لقال وقوله الموسوم بالكلام الخ فتدبر (قوله فلامعنى لنسبة الوسم الخ) أنت خبير بأن مبنى هذا الاشكال جعل

الوسم من الاسم بالمعنى المتناول لاقسام العلم ولو جعل من الاسم بالمعنى المقابل للكنية واللقب لا يصح نسبته لعلم التوحيد والصفات اذ هو لقب لا اسم بخلاف الكلام فانه يصح جعله اسما بهذا المعنى بناء على بعض اعتبارات التسمية به وان كان يصح اعتباره لقبا بناء على البعض الآخر اللهم الا ان يقال انه نظر الى ذلك ليكون لفظ الكلام لقبا فيكون أمس بمقام المدح وقوله والكلام معطوف على مدخول الباء والانسب وبالكلام فتأمل (قوله علما له) أى للكلام بمعنى الفن ففيه استخدام وكذا فى ضمير به اذ هو عائد للكلام بمعنى اللفظ وفى تعبيره بالاشتهار ايماء الى ان المناسب الخيالى التعبير به لايهام كلامه ان التسمية بعلم التوحيد الخ مشهورة وليس كذلك وقوله صفة موضحة انما كانت كذلك لعدم شهرته لقبا مع كلية المعنى الاضافى كما علمت وانما لم تكن عطف بيان لاشتقاقها وجموده وقوله كما يقال جاءنى الخ مثال للصفة الموضحة (قوله اشارة الى ان فوائده كثيرة الخ) ذكر فى المواقف انها تحصيل اليقين للنفس لاجل ان تتخلى عن التقليد وتحصيله للغير بايضاح الحجة للمسترشد وافتضاح المعاندين باقامة الحجة عليهم فلا تؤثر على الغير شبههم وربما جرهم هذا الافتضاح الى الاذعان والاسترشاد وحفظ قواعد الدين عن ان تزلزلها شبه المبطلين وان يبنى عليه العلوم الشرعية كما تقدم بسطه وصحة النية بالاخلاص فى الاعمال فان الاخلاص فيها بقدر معرفة الله تعالى وصحة الاعتقاد يقوته فى الاحكام المتعلقة بالافعال وبصحة النية والاعتقاد يرجى قبول الاعمال وترتب الثواب وغاية هذه الفوائد كلها الفوز بسعادة الدارين فهو المطلوب لذاته وفى كلام بعضهم ان من فوائده الخلاص من السيف وسبي الاولاد ونهب الاموال ومن الجزية وفى كلام الامام الغزالي ان الاشتغال بعلم الكلام ليس فرضا عينيا اذ ليس يجب على كافة الخلق الا الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم (٧٨) وتطهير القلب عن الريب والشك في الايمان وذلك حاصل بالتقليد فان صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو يقين برهاني وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تزكيته ايمان من سبق من أجلاف العرب الى تصديقه اى لا ببحث وبرهان بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت الى قلوبهم فقادتها الى الاذعان للحق والانقياد للصدق فهؤلاء مؤمنون حقا بل من فروض الكفاية لان ازالة الشكوك فى أصول العقائد واجبة واعتوارها غير مستحيل ولا يبعد ان يثور مبتدع ويتصدى لاغواء أهل الحق بافاضة الشبهة فيهم فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف ويعارض اغواءه بالتقبيح ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تنفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع فوجب ان يكون فى كل قطر من الاقطار وصقع من الاصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة البدعة ويستميل المائلين عن الحق ويصفى قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر حرج به أهل القطر كافة كما لو خلا عن الطبيب والفقيه انتهى اذا علمت هذا فاعلم ان مقصود الخيالي بقوله اشارة الى فائدة الرد على من ادعى ان قوله المنجي عن غياهب الخ لبيان الحاجة الداعية الى علم الكلام ووجهه عدم صحة ان تكون النجاة من الشكوك والاوهام هى الحاجة الداعية لحصول النجاة من ذلك بالاعتقاد الصحيح الذي يكفى فيه التقليد والحاجة الداعية للشئ مالا يمكن تحصيلها من غيره فتكون النجاة المذكورة فائدة لعلم الكلام ويجوز فيما يجعل فائدة لشئ ترتبه على غيره أيضا وانما الحاجة الداعية هى الاقتدار على دفع ما عساه يرد من الشبه على عقائد المسلمين ومقصوده بقوله من فوائده الرد على من ادعى انحصار فائدته فى النجاة من الشكوك والاوهام وربما أوهمه قول المقاصد وغايته تحلية الايمان بالايقان ووجهه ما علمت من ان له فوائد كثيرة أشار الشارح الى جملة منها في قوله وبعد فان مبنى علم الشرائع الخ كما لا يخفى على المتأمل نعم لو أريد من غياهب الشكوك وظلمات الاوهام ما يترتب عليهما من عدم الفوز بسعادة الدارين صحت دعوى الانحصار المذكورة اذ ليس له فائدة مقصودة بالذات سوى الفوز بسعادة الدارين وما عداها فوسيلة اليها قيل يمكن ان يقال مراد القائلين بحصر فائدته فى النجاة المذكورة أن فائدته هو

بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبى ودفعه المحشي بقوله فنسبة الوسم الخ يعنى انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني أبو حفص الموسوم بعمر (قوله من فوائده) اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر فى شرح المواقف (قوله فان الشرعيات الخ). أى الاحكام التى شرعها الله تعالى لعباده من الاعتقاديات والعمليات من حيث أنها تطاع يقال لها دين يقال دانه

حصول اليقين والبواقي لازمة هذه الفائدة فتدبر (قال الخيالي والغيهب الخ) في الصحاح يقال فرس أدهم غيهب اذا اشتد
سواده وفي بعضهم عن تهذيب الازهري ان الغيهب هو الظلمة الشديدة فلا وجه لما قيل انه مطلق الظلمة وان اختلاف التعبير
عن الشكوك والاوهام ان لوحظ تعلقها بنقائض العقائد فالرجحان من حيث عسر الزوال وسهولته اذ الوهم لكونه ادراك
المرجوح يكفي فيه أدنى مزيل ومن حيث ان الشك لا يحتمل في شيء من نقائض العقائد بخلاف الوهم اذ السمعيات الصرفة
يكفي فيها الظن ولا يكون الوهم في نقائضها ظلمة يطلب النجاة منها ومن حيث ان الشك يدع النفس في حيرة ضرورة انه لم
يحصل لها معه ماهو المقصود بالذات أعني التصديق في شيء من طرفي النسبة بخلاف الوهم يستلزم التصديق في الطرف الآخر
من حيث انه الاصل في النسب النظرية اذ النفس في مبدء توجهها الى هذه النسب أول ما يحصل لها الشك واذا زال فهو قريب
العروض اذ كثيرا ما يحصل الجزم وعند التفات النفس الى احتمال ان يكون للوهم دخل في الحكم بالنسبة أو دلائلها عادت الى
الشك وان لوحظ تعلقهما بنفس العقائد فالرجحان من الوجهين الاخيرين فقط اذ لا يحتمل شيء منهما في شيء من العقائد
وازالة الوهم فيها لرجحان طرفه الآخر المتعلق بنقيض العقيدة أشد لما قيل عليه ان الوهم راجح في الظلمة لانه لا يزول الا
بدليل قطعي بخلاف الشك يزول بأي دليل كان فهو مبني على اعتبارهما متعلقين بنفس العقائد وان الرجحان من حيث سهولة
الزوال وعسره وليس شيء منهما بلازم واذا أريد من الشكوك الادلة المعارضة لادلة أهل السنة المساوية لها في الدلالة بحسب
الظاهر من حيث انها توجب الشك كذلك ومن الاوهام المعارضات الضعيفة بالقياس الى أدلتهم بحسب الظاهر من حيث انها
توجب الوهم كذلك في خلاف العقائد فالامر ظاهر (قوله أي ذله وأطاعه) من باب الحذف والايصال أي ذل له وأطاع
لا بمعنى جعله ذليلا وقوله يقال أمللت الخ في المصباح أمللت الكتاب (٧٩) على الكاتب املالا ألقيته عليه وأمليته
عليه املاء والاولى لغة الحجاز وبني أسد والثانية لغة بني تميم وقيس وجاء الكتاب العزيز بهما وليملل

أي ذله وأطاعه ومن حيث انها تكتب ملة يقال أمللت الكتاب وأمليته أي كتبته ففي اضافة النجم الى الملة والدين اشعار بأنه مقتدى أهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شأن الاتقياء وفي تأخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل (قوله والاملال بمعني الاملاء الخ) قيل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة

الذي عليه الحق فهي تملى عليه بكرة وأصيلا (قوله ففي اضافة النجم الخ) الاشارة ظاهرة على تقدير نجم أهل الملة والدين
وكذا ان جعل اضافة النجم اليهما لكونهما طريقا يتضح بالنجم المسلوك فيه أو لانه أوضح الملة والدين واستضاء به فان أضيف
النجم اليهما لكونهما مقره بان شبههما بالسماء في العلو والعظمة على سبيل الكناية واضافة النجم تخييل فالاشارة غير ظاهرة (قال
الخيالي وقيل انها الخ) قاله السيد في ديباجة المواقف ووجهه انه يقال مللت الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمت قطعته فلا وجه لضعفه
ويصح ان تكون الملة من قولهم طريق ممل أي مسلوك لكونها طريقة مسلوكة (قوله اشارة الى شرف العلم الخ) الاخبار في هذا الباب
مستفيضة منها ماروى أبو سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العالم على العابد كفضلي على أمتي وعن عمرو بن
قيس الملائي قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم فضل العلم خير من فضل العبادة وملاك الدين الورع وعن ابن عباس
رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعمت العطية ونعمت الهدية كلمة حكمة تسمعها فتطوي عليها ثم تحملها الى
أخ لك مسلم تعلمه اياها تعدل عبادة سنة وحسبك ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
للانبياء على العلماء فضل درجتين وللعلماء على الشهداء فضل درجة (قول الشارح وان المختصر الخ) جعله مختصرا لانه
ألف هكذا فيكون من قبيل سبحان الذي عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض أو لانه اقتصر فيه على ايراد العقائد كما يشعر
به تسميته بذلك من غير ذكر مباديها ودلائلها والاختلاف فيها وقوله الهمام معناه الملك العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي
خاص بالرجال وقوله نجم الملة والدين رمز الى لقب المصنف نجم الدين وكنيته أبو حفص واسمه عمر بن محمد بن أحمد بن
اسماعيل بن محمد بن لقمان النسفي نسبة الى نسف بفتح النون والسين المهملة من بلاد ما وراء النهر كان اماما فاضلا أصوليا
متكلما محدثا مفسرا حافظا نحويا فقيها يقال له مفتي الثقلين لانه كان يعلم الانس والجن أخذ الفقه عن جماعة معتبرين منهم صدر

الاسلام أبو اليسر محمد البزدوي وله شيوخ كثيرة جمع أسمائهم في كتاب سماه تعداد الشيوخ لعمر وتصانيف كثيرة تقرب من المائة منها الاشعار بالمختار من الاشعار في عشرين مجلدا وكتاب في علماء سمرقند كذلك كانت ولادته بنسف سنة احدى وستين وأربعمائة ووفاته سنة سبع وثلاثين وخمس مائة لكن قال الزرقاني في شرح المواهب العقائد النسفية التي شرحها السعد التفتازاني لابي الفضل محمد بن محمد بن محمد المعروف بالبرهان الحنفي النسفي له مختصر تفسير الرازي ومقدمة في الخلاف وتصانيف كثيرة في علم الكلام وغيره توفي سنة ستمائة واثنتين وثمانين وهو متأخر عن النسفي صاحب التفسير والفتاوى وغيرهما وغير صاحب الكنز والمدارك في التفسير واسمه عبد الله بن أحمد وغير أبي المعين النسفي ميمون بن محمد كلهم حنفيون من نسف انتهى (قوله سميت الجنة به) فيه اشارة الى ان المراد هو المعنى الثاني وما ذكر من المعاني الثلاثة وجوه للتسمية وأما ما قيل انه على الاولين لقب وعلى الاخير مركب اضافي فليس بشيء لم يصح اعتباره مركبا اضافيا بناء على تلك المعاني الثلاثة وأشار بكلمتي إما وأو الى ان الواو في كلام الخيالي بمعنى أو بناء على عدم جواز استعمال المشترك في معانيه اذ السلام في الوجه الاول مصدر سلم وفي الثاني اسم مصدر بمعنى التسليم وفي الثالث صفة مشبهة وقوله أو لانهم مخاطبون بالسلام فيكون السلام بمعنى التسليم وقول سلام عليكم سواء كان التسليم من الملائكة لاهل الجنة أو من بعضهم لبعض أو من الله تعالى لهم ففي الحديث الصحيح انه عليه السلام قال بينا أهل الجنة في نعيمهم اذا سطع لهم نور فرفعوا رؤسهم فاذا الرب عز وجل قد اشرق عليهم من فوقهم فقال السلام

عليكم أهل الجنة فذلك قوله سلام قولا من رب رحيم فينظر اليهم وينظرون ولا يلتفتون الى شيء من النعيم ما داموا ينظرون اليه حتى يحتجب عنهم فيبقى نوره وبركته عليهم في دارهم كذا ذكره الامام محيي السنة في معالم التنزيل فيكون في كلامه اشارة الى ان ما ذكره الخيالي في الوجه الثاني مجرد تمثيل وقوله مصدرا أي لا صفة مشبهة وان كان على الثاني اسم مصدر كما علمت وقوله أو لان السلام الخ فيكون للجنة انتساب اليه تعالى بلا خفاء فتصح الاضافة وقوله أضيفت الخ بيان لفائدة الاضافة خارج عن وجه التسمية ولما كانت فائدة الاضافة أعني الاختصاص ظاهرة من الوجه الاول والثاني كما لا يخفى لم يتعرض لبيانها بخلافها على الثالث فان اضافة الدار اليه تعالى لا يصح ان تكون لاحاطتها به بل يجب ان تكون لكونها مخلوقة أو مملوكة له تعالى والاشياء جميعها كذلك فلم تظهر فائدة الاختصاص فاحتاج الى بيان ان للاضافة هنا فائدة أخرى وهي تشريف المضاف ومناط التشريف هنا بمعونة المقام كون الدار معتبرة معظمة عنده تعالى لا لانها مملوكة له أو مخلوقة وقوله صفة مشبهة عبارة بعضهم والسلام في الوجه الثالث يحتمل ان يكون مصدر سلم أو اسم مصدر سلم لكنه استعمل بمعنى السليم من النقائص أو بمعنى المسلم في الاولى والعقبى انتهى (قوله أي في المبدا الخ) هذا أولى من جعل قوله وبه السلامة تفسيرا لما قبله ووجه تخصيص الاول بالمبدأ ان من يدل على الابتداء فيناسب المبدأ فبقي به المعاد والاظهر ان يقال لفظ منه اشارة الى انه المصدر للسلامة والفاعل لها ولفظ به اشارة الى انه السبب لها فمجموعهما اشارة الى انه العلة التامة لاعطاء السلامة وبالجملة فالسلام على هذا من الصفات الفعلية وأما على ما ذكره بقوله أو معناه الخ يكون من الصفات السلبية وكلا المعنيين مذكور في المواقف وقوله عن جميع النقائص أي في ذاته وصفاته وأفعاله ووجه اضافة الجنة الى السلام بهذا المعنى انها لما كانت مقاما للسالمين من الآفات والآلام والزوال ناسب اضافتها لله تعالى السليم عن جميع العيوب ومحصله ان في الدار السلامة عن بعض النقائص والله تعالى محل للسلامة عن جميعها ففي كل معنى السلامة كما ذكره المحشي فما قيل انه على هذا المعنى لا يظهر وجه تخصيص هذا الاسم للاضافة فلذا ترك

من المضاعف والاملاء من الناقص (قوله سميت الخ) يعني ان دار السلام مركب اضافي سميت الجنة به اما لان أهلها سالمون من الآفات أو لانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا أو لان السلام من أسماء الله تعالى أضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فحينئذ يكون لفظ السلام صفة مشبهة (قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة) أي في المبدا وبه السلامة أي في المعاد أو معناه ذو السلامة عن جميع النقائص (قوله فوجه تخصيص هذا الاسم) يعني اذا كان السلام من اسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظاهر لان معنى هذا الاسم المعطي للسلامة والجنة دار السلامة ففي كل منهما معنى السلامة (قوله كناية عن الاعراض

الخيالي انتهى ليس بشيء وأنما تركه لاظهرية ما ذكره فان السلام عليه بمعنى المعطي للسلامة والجنة محل لمن ظهرت فيهم آثار تلك الصفة أعني اعطاء السلامة فيكون في الاضافة ايماء الى ان أهلها كذلك لكون مالكها معطيا للسلامة تدبر (قوله الشارح فى ضمن فصول) المراد من الفصول الادلة العقلية وسماها فصولا لكونها فاصلة بين الحق والباطل أو لكونها مفصولة ممتازة عن شبه المبطلين والمراد من النصوص الادلة السمعية وعلى هذا توجه جعل الاولى قواعد للدين وجعل الثانية حلية لليقين كالجواهر والفصوص ظاهرة اذ مبنى الدين على الادلة العقلية كما لايخفى وقوله فى ضمن الخ وفى أثناء الخ حال لازمة من غرر الفرائد وهي لاتستدعى ان يذكر المصنف تلك المسائل مع أدلتها كما هو واضح لمن تأمل وفي الكلام احتمالات أخر تعرف مع بقية الفاظ الشارح من الحواشي (قوله فذكر اللازم الخ) المراد باللازم التابع فى الوجود وبالملزوم المتبوع فيه والانتقال من اللازم بهذا المعني انما يكون من حيث انه ملزوم باعتبار الوجود الذهني فلا يقال ان اللازم من حيث انه لازم لا ينتقل منه الى الملزوم لجواز ان يكون أعم ولا دلالة للعام على الخاص (قوله ويجوز ان يكون استعارة الخ) ليس هذا مقابلا لما ذكره الخيالي فان كلامه محتمل له بل هو معطوف على قوله لان المعرض عن الشيء الخ وتقديره ان طى الكشح اذا كان كناية عن الاعراض يجوز ان يكون قبل اعتبار الكناية من قبيل الحقيقة بان يكون اضافة الكشح الى المقال بمعنى في بان يعتبر المقال ظرفا اعتباريا والكشح للطاوى لانه ويجوز ان يكون من قبيل الاستعارة المكنية بان تكون اضافة الكشح الى المقال لامية على ان يكون الكشح للمقال لا للطاوي بتشبيه المقال بذى الكشح بجامع مطلق الافادة وقوله والمآل واحد وهو ان يكون الكلام كناية عن الاعراض وتقديرها على الاحتمال الثانى ان طى كشح المقال لازم لجعل المقال معرضافهو كناية عنه ثم ان جعل المقال معرضا لازم لاعراض الطاوى لان من أعرض عن شيء بجعل غيره معرضا عنه فهو كناية فالانتقال حينئذ الى المطلوب بواسطة كما فى كثير الرماد كناية عن المضياف فانه ينتقل من كثرة الرماد الي كثرة احراق الحطب تحت القدر ومنها الى كثرة الطبائخ ومنها الى كثرة الاكلة ومنها الى كثرة الضيفان ومنها الى المطلوب وهو المضياف أفاده بعض حواشى قول أحمد (قال الخيالى بمجموعهما بدل الخ) أى بدل كل من كل بقرينة قوله أو بيان اذ الدائر بين البدلية والبيان هو بدل الكل وكون المجموع بدل كل بناء على ان المراد من الاطناب التعبير عن المقصود بلفظ زائد عنه سواء كان لفائدة وهو الاطناب فى الاصطلاح أولا سواء كان الزائد متعينا وهو الحشو أو غير متعين وهو التطويل فيتناول الاطناب بهذا المعنى أقسام الزائد الثلاثة ومن الاخلال ان يكون التعبير بلفظ ناقص عن المقصود سواء كان وافيا به وهو الايجاز أولا وهو الاخلال فى الاصطلاح اذ لو أريد المعني الاصطلاحي لكان الظاهر ان المجموع بدل بعض فان المراد من الطرفين الزيادة والنقصان والاطناب والاخلال بعضهما وقرينة هذه الارادة أنه لولاها لما كان فى كلامه دلالة على أنه تباعد عن الايجاز أيضا وانما لم يعتبر كل واحد من الاطناب والاخلال بدل بعض بأن يلاحظ الابدال قبل العطف حتى لايتوجه الاشكال الآتى فيحتاج الى الجواب كما قال العصام لان بدل البعض على ما قال الرضي فائدته كبدل الاشتمال البيان بعد الاجمال والتفسير بعد الابهام لما فيه من التأثير فى النفس وذلك ان المتكلم يحقق بالثانى بعد التجوز والمسامحة بالاول تقول أكلت الرغيف ثلثه تقصد بالرغيف ثلث الرغيف ثم تبين ذلك بقولك ثلثه وكذا فى بدل الاشتمال فان الاول فيه يجب ان يكون بحيث يجوز ان يطلق ويراد به الثانى نحو أعجبني زيد علمه وسلب زيد ثوبه فانك تقول أعجبني زيد اذا أعجبك علمه وسلب زيد اذا سلب ثوبه على حذف المضاف ولا يجوز ان تقول ضربت زيداً وقد ضربت غلامه انتهى وهو صريح في ان بدل البعض لا يكون الا حيث يقصد تعلق الحكم ببعض الاجزاء دون البعض الآخر الا انه عبر أولا بالكل لغرض الاجمال ليكون وسيلة الي التفصيل وهو هنا غير صحيح اذ ليتن

الاعراض) لان المعرض عن الشيء يطوى كشحه عنه فذكر اللازم الذي هو طى الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوزان يكوناستعارة تخييلية مرشحة بان شبه في نفسه المقال بماله كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطى والمآل واحد (قوله ولما تعدد المتبوع الخ) نقل عنه وهذا جواب سؤال مقدر وهوان يقال انالاعراب للتابع والبدل يكونواحدا فلم تعدد الاعرابههنا فاجاب

المراد من نسبة التجافي الى الطرفين نسبته الى أحدهما بل لهما جميعا بقرينة العطف فلو جعل بدل بعض لكان فيه تنافيا مع منافاته للمقصود وما يقال ان محل كون بدل البعض يقصد به تعلق الحكم ببعض الاجزاء مالم يعطف عليه فان عطف عليه لا يقصد منه ذلك ومعنى كون المبدل منه حينئذ غير مقصود بالنسبة انه لم يقصد بها من حيث التعبير عنه بلفظ المبدل منه لاعدم مقصودية ذاته بجميع أجزائها والا لزم التناقض بالنسبة للبدل أيضا لانه بعض الاجزاء ففيه انك قد علمت ان المقصود ببدل البعض انما هو تحقيق التجوز السابق بالتعبير عن البعض باسم الكل فان عطف عليه ولوحظ العطف قبل الابدال فبدل كل وان لوحظ بعده فات ذلك الغرض وما ذكره من معنى عدم المقصودية فانما هو في بدل الكل وأما في بدل البعض فمعناه ان لا يكون الكل مقصوداً بجميع أجزائه بل بعضها ولا تناقض فتدبر (قوله متعدد معنى) يفيد ان مناط الجواب ملاحظة تعدد معنى المتبوع سواء وقع التعبير عنه بلفظ التثنية أو الجمع أو لفظ مفرد فما قيل انه لا يتمشى في مثل قولنا الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه ليس بشيء وعدل الخيالي عما قال العصام الاوجه في الجواب ان يقال أجري الاعراب على كل منهما مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب ففي اعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جاءني القوم واحداً واحداً حيث أعرب واحداً واحداً اعرابين مع ان المجموع حال واحد انتهى لما قيل عليه ان كون آخر الثاني آخر المجموع يصلح ان يكون مرجحاً (قال الشارح) والمسئول نيل العصمة هذه اللام مثلها في قوله (٨٢) تعالى فعال لما يريد دخلت في المفعول الثاني لتأكيد العامل يقال سألت الله العافية طلبتها منه وارتبك نبه بعض الناظرين (قوله وضعت لانشائه) يعني انها منقولة من معانيها الاصلية الى الانشاء والمنقول من قبيل الحقيقة الموضوعة (قوله بالواو) خصها لانها التي يمنع من العطف

بقوله ولما تعدد الى آخره وحاصله ان المتبوع أيضا متعدد معنى فكأنه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية الخ) يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضعت لانشائه والجملة الاولى أعني قوله وهو حسبي جملة أخباريه فلا يجوز عطف احداهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي أما على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر وأما على تقدير تأويله بحسبني فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير أيضا (قوله ويرد عليه الخ) يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود بها انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف في نفس الامر

بما كمال الانقطاع بين الجملتين نظراً لكونها لمطلق الجمع وهو لا يكفي في قبول وهو العطف بما تحققه في الجمل التي لا يحسن العطف بينها بخلاف الفاء وثم وحتى فان لها معنى اذا وجد كان العطف مقبولا سواء وجد بين المعطوف والمعطوف عليه جهة جامعة أولا نحو زيد يكتب فيعطي أو ثم يعطي اذا كان يصدر منه الاعطاء بعد الكتابة ومثل الواو ما استعمل في معناها من بقية حروف العطف مجازاً (قوله اما على تقدير عدم التأويل) المناسب أما على عدم تقدير التأويل لان حسب وان كان في الاصل اسم مصدر لا حسب بمعنى كفى لكنه مؤول بمعنى المحسب والكافي فيكون بمعنى يحسبني ويكفيني قطعاً الا انه تارة يلاحظ تأويله بذلك فيكون في قوة الجملة وتارة يلاحظ من حيث صورته فيكون مفرداً وأنت جد هذا لا يغيب عنك ان الشرط في عطف الجملة على المفرد تضمن المفرد معنى الفعل سواء لوحظ هذا التضمن أم لا ولذا لم يتعرض الحفني لهذا الاحتمال (قوله لما مر) أي لكمال الانقطاع بين المفرد والجملة قيل ولعل المراد به معناه اللغوي والا فهو بمعناه الاصطلاحي لا يوجد الا بين الجملتين (قوله بان كلا منهما جملة فعلية) أي وان كانت احداهما تحقيقا والاخرى تقديراً قوله على هذا التقدير أيضا قيل لا يخفى انه لاحاجة الى هذا اذ ما تغير الثانية عن الحالة التي كانت عليها في التقدير الاول بل التغير انما وقع في الاولى فلو قدم هذا الكلام على قوله والثانية انشائية حتى يكون متعلقا بلكن الاولى خبرية فقط لكان سديداً تأمل (قوله لكنها واقعة في محل الدعاء) أشار بهذا الى دفع ما يقال ان جعل وهو حسبي انشائية خلاف الظاهر ومحصله انه وان كان خلاف ظاهر اللفظ لكن يقتضيه المقام وهو الدعاء وقوله والمقصود منه انشاء الكفاية الخ أشار به الى ان

ما اعتبره المحشي من كونه لانشاء التوكل غير مناسب وان كان صحيحا بان يلاحظه ان الكافي في جميع الامور هو من يتوكل عليه ويفوض اليه جميع الامور فيكون التوكل لازما لمعنى الكفاية واذا جعل لانشاء التوكل يكون بمعنى اللهم اجعلني متوكلا عليك لا بمعني يارب فوضت اليك أموري كما وهم وعلى كونه لانشاء الكفاية معناه اللهم احسبني وكافني ولعل الخيالي آثر الاول لمناسبة قوله ونعم الوكيل (قوله وهو ظاهر) أي كون جملة هو حسبي انشائية ظاهر فانه مقتضى مقام الدعاء فلا حاجة الى ما قيل وجه الظهور ان ياء المتكلم دال على ان المراد منه انشاء التوكل لان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم لان كفايته تعالى لكل أحد لو كان واجبا أو ممكنا قطعيا لما علقها على التوكل فى قوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولما كان للدعاء بالكفاية معنى كما في قوله اللهم اكفني فيما هممت فاذا كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخبار عنه وأما اذا كان الكفاية مجرداً عن ياء المتكلم فالاخبار عنها جائز لان مطلق الكفاية من صفاته الفعلية كالغضب فانه على الاطلاق صفة له تعالى لكن غضبه تعالى لواحد بعينه غير معلوم انتهي (قوله قال بعض الافاضل) هو المولى عصام الدين وقوله انشاء لشرحه عبارة العصام انشاء مدح لشرحه فتجعل اللام في عبارة المحشى للتعليل (قوله والواو فيه اعتراضية) ذكر المحشى في حواشيه على المطول توجيه اعتراض الشارح المبني على تعين ان تكون الواو للعطف بأن العطف هو الاصل فى الواو ويعدم صحة ان تكون حالية لكون المعنى ليس على تقيد ما قبلها بها وعدم صحة كونها اعتراضية لان تجويز الاعتراض آخر الكلام قول ضعيف وانه لا جزيل نكتة له هنا انتهى وحينئذ يتوجه ما قيل هنا وأنت خبير بان الاصل فى الواو العطف فما لم يصرف عنه صارف لايعدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب قد يرتكب أولا فى قوله ونعم الوكيل حتى لايحتاج الى ادعاء انشاء المدح انتهى وبالجملة فليس هناك ما يمنع من جعل الواو فى ونعم الوكيل اعتراضية وقد ناقش بعض المحققين فيما توهمه المحشي مالعا بان واو الاعتراض هى واو الاستئناف تسمى بالاول فى التوسط وبالثانى فى التأخر فمحل الضعف المذكور التسمية ولا مشاحة فيها ونكتة الاعتراض هنا الأيغال في المدح وتأكيد السؤال نحو وهم مهتدون في قوله تعالى قال ياقوم اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون وأيضا هو تذييل لحسبي لان من معناه واكتفى به وأتوكل عليه ومنه معني نعم الوكيل نعم الكافى فكأنه قيل هو وكيلي ونعم الوكيل أو هو كافى ونعم الكافى كما فى ذلك جزيناهم بما كفروا وهل يجازي الا الكفور وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا فذان نكتتان جزيلتان انتهى (قوله كما في قوله ان الثمانين الخ) آخره قد أحوجت سمعي الى ترجمان وقد وقع وبلغتها فى أثناء الكلام بين اسم ان وخبره وهو أول أقسام الاعتراض المعدودة في التلخيص والقسم الثانى الواقع بين كلامين متصلين وجوز بعضهم وقوعه فى آخر الكلام وبين كلامين غير متصلين وما نحن فيه انما هو من القسم الرابع فالمراد ان الواو فيما نحن فيه اعتراضية بعدها جملة دعائية لنظير الواو التي فى قول الشاعر وان كانا من قسمين (قوله كما في الحمد لله)أى نظيرة وان كان هذا معدولا عن الفعلية التى هي أصل له حيث كان حمدت الله حمداً بخلاف ما نحن فيه وفيه اشارة الى ان مناط افادتها الدوام والثبات بناء على القرينة هو كونها اسمية لاصيرورتها اسمية اذ الاسمية مطلقا بعيدة عن الزمان المقتضى للتجدد والحدوث المنافى لمعني الدوام وكذا افادتها التوكيد باعتبار اسميتها لاصيرورتها اسمية (قوله ان يعطف جمل الخ) وذلك كما فى قوله تعالي وبشر الذين آمنوا الى قوله هم فيها خالدون عطف مجموع هذه الجمل المسوقة لبيان ثواب المؤمنين للترغيب على مجموع قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على

وهو ظاهر قال بعض الافاضل ينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام الى عطفه على قوله حاولت وجعله انشاء لشرحه بعيد جدا أقول جملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة حاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها فكأنه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد وأعطني العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما فى الحمد لله (قوله وأيضاً يجوز عطف القصة على القصة الخ) معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلا عن صاحب الكشاف ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت

عدنا الى قوله أعدت للكافرين المتعلق بأحوال المرتابين فى حقية القرآن من تكليفهم باتيان ما يساوي أقصر سورة مما نزل وتهريبهم وتهديدهم وايعادهم بالنار الموصوفة فالمعتمد على العطف كل من المجموعين من غير نظر الى أجزائهما حتى يطلب المشاكلة بينهما بالخبرية والانشائية وأما المدار على أن يتحقق تناسب بين غرضي المجموعين كما في هذه الآية فان المجموع الاول بيان لحال المرتابين للترهيب والثاني وصف لحال المؤمنين للترغيب وبينهما تناسب التضاد فان كل واحد من الضدين وكذ النقيضان مناسب للآخر لاشتراك الضدين فى التضاد والنقيضين فى التناقض فان كل واحد من الضدين مضاد للاخر وكذا كل واحد من النقيضين هذا والاولى ان يراد من عطف القصة ان يعطف مجموع على مجموع سواء كانا من قبيل الجمل أم لا ليتناول العطف في مثل قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن حيث عطف مجموع الظاهر والباطن على مجموع الاول والآخر لمناسبة بينهما فى ان كلا وصفان متقابلان ولو عمدت الى عطف الآحاد على الآحاد لاتجد التناسب (قوله فعلى هذا يشترط الخ) ان قلت عبارة الكشاف على خلاف ذلك. قال فان قلت علام عطف قوله تعالى وبشر الذين ولم يسبق أمر ولا نهي يصح عطفه عليه قلت ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتي يطلب له مشا كل من أمر أو نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق اه فان تعبيره بالجملة والتمثيل بما ذكر يدلان على عدم الاشتراط قلت ذكر السيد ان ليس المراد من الجملة الكلام المتضمن اسناداً بل أريد به معنى المجموع أى المعتمد بالعطف هو مجموع قصة بين فيها ثواب المؤمنين على مجموع قصة بين فيها عقاب الكافرين وان في المثال عطف قصة عمر والدلالة على حسن حاله على قصة زيد الدالة على سوء حاله لكنه اقتصر من القصتين على ماهو العمدة فيهما وكأنه قال زيد يعاقب بالقيد والارهاق فما أسوأ حاله وما أخسره فقد ابتلى ببلية كبرى وأحاطت به سيئاته وبشر عمراً بالعفو والاطلاق فما أحسن حاله وما أنجاه وأربحه وأنت خبير بأن هذا خلاف الظاهر من غير ضرورة فانه اذا جاز عطف جمل متعددة على جمل متعددة لتناسب الغرضين فلم لا يجوز عطف جملة على جملة أخرى لمناسبة الغرضين أو لمناسبة حاصل مضمون أحدهما لحاصل مضمون الاخرى مع قطع النظر عن الاخبارية والانشائية فانهما يتعلقان بالالفاظ والمعاني الاول دون الحاصل والخلاصة فلذا ذهب الشارح الى ان مثل هذا العطف من قبيل عطف القصة كما هو ظاهر كلام الكشاف ووصفه بالدقة حيث قطع النظر فيه عن خصوصية الانشائية والخبرية والحسن حيث يوجب اعتباره الخلاص من التكلفات التى اعتبرت فى عطف الانشائية والاخبارية فقول الكشاف ليس الذي اعتمد بالعطف الخ أي ليس المعتمد بالعطف الامر أي الجملة المشتملة عليه من حيث هى أمر أي جملة مشتملة عليه والتعبير عن الفعل والضمير المستتر فيه بالفعل شائع فى عباراتهم بل المعتمد جملة وصف ثواب المؤمنين أي الجملة من حيث انها مبينة لثواب المؤمنين مع قطع النظر عن كونها أمراً (قوله ولعل المحشي الخ) خصه بذلك نظراً للمقام والا فعطف القصة كما يتناول هذا يتناول ما ذكره السيد فى معناه وقوله عطف حاصل الخ أى لمناسبة بين الحاصلين أعني وصفه تعالى بالكفاية والتوكل من حيث انهما وصفان له تعالى بينهما لزوم كما قدمت الاشارة اليه ولك أن تراعى مناسبة الحاصلين في غرضهما وان لم يراع مناسبة الحاصلين اذ هما متماثلان ضرورة ان المقصود منهما مدحه تعالى (قوله من غير نظر الى اللفظ الخ) فيه اشارة الى دفع ما ذكره السيد حيث قال ان أراد بعطف الحاصل على الحاصل تأويل أحدهما بحيث يتفقان في الخبرية والانشائية فذلك عطف الانشاء على الخبر أو بالعكس بناء على التأويل لاقسم اخر من العطف بينهما كما زعمه وان أراد به انه لا تأويل هناك فهو عطف الجملة الانشائية على الخبرية أو بالعكس من غير ان يجعل احداهما بمعنى الاخرى فلا فائدة لقوله عطف الحاصل على الحاصل ومحصل الدفع ان المراد الثاني ولا نسلم أنه من عطف

أشد كان العطف أحسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية أو انشائية فعلى هذا يشترط فى عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك ولعل المحشي أراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخري من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوزه الشارح فى شرح التلخيص فى بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وأيده بمثال أورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد والارهاق

الانشائية على الاخبارية بل من عطف الحاصل على الحاصل مع قطع النظر عن الانشائية والاخبارية قوله والارهاق بالمهملة التضيق وتكليف العسر يقال أرهقه عسرا اذا أصابه به وغشاه قوله وان رده السيد أى لاعبرة بهذا الرد كما يسلم بالتأمل فيما ذكرنا أخذاً من كلام المحشي فى حواشيه على المطول وعلى تسليم ان عطف القصة ما ذكره السيد فيمكن اعتباره فيما هنا بأن يلاحظ مثل ما اعتبره السيد فى المثال المتقدم بأن يقال التقدير وهو حسبي فما أعظم كفايته ونعم الوكيل فما أعظم وكالته أو أن قوله وهو حسبي جملتان صغرى وكبرى باعتبار أن حسبي فى تأويل يحسبني وان نعم الوكيل مشتمل على جملتين لان المخصوص بالمدح إما مبتدأ أو خبر وعلى كلا التقديرين هى بجملة ونعم الوكيل أخرى والمراد من الجمل ما فوق الواحد كما يشعر به التوصيف بالمتعددة (قوله ولا يمكن جعل الخ) عبارة التلخيص وأنا أسأل الله من فضله أن ينفع به كما نفع بأصله انه ولي ذلك وهو حسبي ونعم الوكيل فالواو فى وهو حسبي ليست للاعتراض لان تجويزه آخر الكلام قول ضعيف وليس هنا نكتة جزلة وليست للحال من مفعول أسأل ولا من ضمير ولى لعدم صحة اعتبار التقييد فهى للعطف إما على جملة وأنا أسأل الله فتكون حالا والانشائية لا تقع حالا وإما على جملة انه ولى ذلك فتكون لتعليل السؤال والانشائية لا تكون علة فتعين أن تكون جملة وهو حسبي خبرية وأنت خبير مما تقدم أنه لامانع من جعلها اعتراضية والنكتة جزلة أو جعلها استئنافية فتذكر (قوله ولا يقول صاحبه الخ) فى المطول من يشترط اتفاق الجملتين خبراً وانشاء لا يسلم صحة ما ذكره الكشاف من المثال أعنى زيد يعاقب الخ ولذا قال المصنف أن قوله وبشر الذين آمنوا عطف على محذوف يدل عليه ماقبله · (٨٥) أي فانذرهم وبشر الذين آمنوا وجملة فانذرهم المقدرة معطوفة على قوله فان لم تفعلوا الخ وعطف الانشاء على الاخبار وبالعكس يجوز بالفاء انتهى بزيادة والمنيان هما ما اختاره الشارح وما اختاره السيد (قوله فلا يتم جواب المحشي من قبله) أي من قبل صاحب التلخيص اذ هذا الاعتراض الذي أورده الشارح انما هو على صاحب التلخيص فى عبارته فقط وعبارته غير صالحة لجعل وهو حسبي انشاء فلا يتم الجواب الاول من المحشي القائم مقام صاحب التلخيص لاصلاح عبارته وصاحبه لايقول بعطف القصة فلا يتم الجواب الثانى أيضا ويجوز ان يكون الضمير في قبله للمحشي احترازاً عن الجواب الذي ينقله عن السيد ويجوز ان يكون اضافة جواب الى مابعده عهدية مراداً به الجواب الثانى فيكون فيه اشارة الى صحة الجواب الاول من قبله كما أشرنا اليه واعلم ان المنقول عن الشارح في حواشيه على المطول انه لم يقصد بقوله ان التركيب فيه عطف الانشاء على الخبر الاعتراض عليه بل التنبيه على صحته قال المحشي هناك ويؤيده انه لم يحكم ببطلان العطف فى شيء من الاحتمالين وانه اختار هذه العبارة فى خطبة شرح العقائد النسفية وغيره اه وأنت خبير بما هنا ان فى التأييد بالوجه الثانى نظراً حيث كان غرضه رد هذا العطف فى عبارة التلخيص لا مطلقا. والسيد اختار حمل عبارة الشارح على الاعتراض وأجاب بما سيأتي وتبعه الخيالي وأجاب بما تقدم كما هو صريح قوله رد الشارح فى بعض كتبه الخ فما قيل فى دفع بحث المحشي ليس مقصود الشارح بما ذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لابد له من تامل لتوجيهه وتعمل لتصحيحه فالمحشي تعمل لتصحيحه هذين الوجهين فقوله رد الشارح بالنظر الى الظاهر وكذا رده بعض والا فهو تأمل وتعمل وتصحيح انتهى مما تمجه الاسماع وكذا ما قيل لك ان تقول قصد الشارح رد هذا العطف مطلقا واعترافه به إما رجوع عن الرد أو الرد رجوع عن المعترف به (قوله أى رد سيد المحققين الخ) عبارته استصعب الشارح هذا العطف والامر هين لانا نختار أولا انه معطوف على مجموع جملة وهو حسبي لكنا نقدر في المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره سابقا اى وهو نعم الوكيل ومعناه حينئذ

وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وان رده السيد السند هنا لكن بقى ههنا بحث وهو ان الشارح انما رد هذا العطف فى عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشيء من المعنيين على ما نص عليه الشارح فى بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقاً تم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف وبوقوعه في القرآن نحو * مأواهم جهنم وبئس المهاد * (قوله ورده بعض الفضلاء الخ) أى رد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف فى حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسبي بأن يقدر المبتدأ فى المعطوف اما مقدما ليناسب المعطوف عليه أي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدماً على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على

على ما هو المشهور وسيأتيك ان شاء الله تعالى انه الحق وهو مقول في شأنه نعم الوكيل فيكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة انتهى وحاصله اختيار ان المعطوف عليه مجموع وهو حسبي لكن بلاحظ المخصوص الذي ذكر الشارح انه محذوف على هذا الاحتمال مبتدأ في الجملة المعطوفة ولا يكون كذلك الا اذا جعل المخصوص مبتدأ مخبراً عنه بجملة نعم الوكيل لا ما اذا جعل بدلا من الفاعل كما هو ظاهر ولا ما اذا جعل مبتدأ محذوف الخبر أو العكس فانه على الاخير خبر وعلى ما قبله من جملة أخرى والداعي الى اعتبار المخصوص مبتدأ في المعطوف ان يكون المعطوف حينئذ جملة اسمية مثل المعطوف عليه ليتحقق تناسب المتعاطفين فقوله بقرينة المعطوف عليه مرتبط بكون المقدر مبتدأ وسواء في هذا تقديره مبتدأ مقدما أو مؤخراً والتقدير على الاحتمالين أى وهو نعم الوكيل إما كون المقدر هذا على الاول فواضح وأما على الثاني فلان قولك ونعم الوكيل هو اذا لاحظت الضمير مبتدأ مؤخراً يكون رتبته التقديم قال فاذا أردت النطق به بحسب أصله قلت وهو نعم الوكيل فقول السيد أي هو نعم الوكيل واف بالاحتمالين خلافا لما توهمه المحشي فتقرير كلامه على هذا الوجه أولى وأيضا على تقرير المحشي يكون قوله بقرينة الخ مرتبطا بمحذوف أي ويكون مقدما بقرينة الخ وهو بعيد وبالجملة فالمبتدأ المقدر هو المخصوص لا مبتدأ آخر وتقديره مؤخراً اتفاق ومقدما مختار السكاكي وكثير من المحققين فلا يتوجه ما اعترض به المحشي المدقق من ان هذا المقدر أنما يحتاج اليه اذا لوحظ المخصوص المؤخر خبر مبتدأ محذوف لا مبتدأ والجملة قبله خبر فانه مبني على مذهب الجمهور من وجوب تأخر المخصوص وتوهم ان المقدر غير المخصوص ولبعض الناظرين هنا أوهام أحببنا الاعراض عنها (قوله من ان المخصوص مقدم عليه) أي على الفاعل وعند الجمهور زيد المذكور دليل على المخصوص المحذوف لا نفس المخصوص لانه مؤخر دائما والتقدير زيد نعم الرجل زيد

لحذف المخصوص الذى هو زيد الثاني لدلالة زيد الاول عليه والمختار مذهب السكاكي ومن معه لجزالته وقلة مؤونته

ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من أن المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا أى نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وأنما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لو لم يؤول

(قوله وانما لم يتعرض الخ) علمت ما فيه وقوله لا يتم على مذهب الخ وكذا على مذهب من يجعله مبتدأ محذوف الخبر نعم أو بدلا من الفاعل وقوله اذ لا خلاف في انه الخ أى لا خلاف بين من يقول بجواز التقديم أو لا خلاف بين الكل في تعين الابتدائية على تقدير ان يكون مقدما وان كان الجمهور لا يجيزون التقديم بالفعل (قوله ولا يخفي عليك انه الخ) محصله انهم اختلفوا في الانشاء اذا وقع خبراً مثل زيد اضربه فالجمهور وقال السيد انه الحق على انه بتأويل مقول فيه أو نحوه واختار بعض المحققين عدم الحاجة الى التأويل وعليه الشارح فعلى هذا الجواب إما أن يرتكب التأويل كما هو رأى الجمهور ففيه ما سيأتي وإما أن لا يؤول فالمحذور باق اذ الجملة حينئذ انشائية وهو توسعة في كلام السيد يتحملها عبارة الخيالي والا فقد علمت من عبارة السيد التصريح باعتبار التأويل ووجه انشائية الجملة على هذا انه لم يقصد منها الدلالة على نسبة حاكية لاخرى بحيث تطابقها أو لا تطابقها بل المقصود تعظيم الممدوح وحقيقته انك تعتقد اتصاف الممدوح بصفة جميلة غير ان هذا الاعتقاد لا يترتب عليه الغرض المقصود منه أعني تعظيم الممدوح الا اذا أجريته على لسانك أو شئ من جوارحك فاذا قلت زيد كريم ليس الغرض منه افادة المخاطب فائدة الخبر أو لازمها لانه ربما كان ذلك متحققا لديه وأنما المقصود ان يظهر عليك اعتقادك انه كريم فتكون معظماً وان كان هناك نسبة لها خارج تطابقه أو لا تطابقه واذا قلت اضرب زيداً فمدلوله وان كان الطلب النفسي القائم بنفس المتكلم وهو يتحقق أولا ثم يأتي اللفظ على طبقه الا انه لما كان الغرض من ذلك الطلب النفسي اعني امتثال المأمور لا يتحقق الا اذا ظهر ذلك الطلب النفسي على اللسان بحيث لو لم تقل اضرب لا تسمى طالباً جيء باللفظ لذلك الغرض لا لتفهيم المخاطب ذلك الامر النفسي وان كان الامتثال موقوفا عليه وكذا مثل قولها رب اني وضعتها أنثى معناه الانشائي التحزن القائم بنفسها اللازم لتخلف ما كانت ترجوه من وضع الذكر الا ان هذا التحزن في مقام الاستعطاف لما لم يترتب عليه الغرض المطلوب أعني المعطف الا

بظهوره عليها جيء باللفظ ليظهر عليها ذلك التحزن فيكون ادعي الى عطف المخاطب عليها وان كان له علم بذلك المعنى النفساني وكذا رب اني وهن العظم مني معناه الانشائي الضعف القائم بذات المتكلم لكن قصد ظهوره على اللسان لغرض الاستعطاف وكذا التمني والترجي معناها أمر قائم بالنفس لكن يقصد ظهوره للغرض المقصود ترتبه عليه بحسب مايدعو اليه المقام كالتأسف في مثل قوله ليت الشباب يعود يوما ومن هذا ينكشف ان المعاني الانشائية أمور قائمة بنفس المتكلم وذاته إما قياماً أصلياً كقيام العرض بالجوهر أو قياما ظلياً وانها تتحقق أولا ثم يؤتى بالالفاظ على طبقها الا ان الغرض منها لا يتحقق الا بظهور تلك المعاني على اللسان فالغرض من الفاظ الانشاء هو ذلك الوجود اللفظي فلذا قيل ان الانشاء ما يتحقق مدلوله باللفظ به والا فظاهر ان اضرب مثلا لا يتحقق مدلوله اعني الطلب النفسي بالتلفظ به بل التلفظ به تابع له بخلاف الخبر فان المقصود منه اعلام المخاطب وان يحصل له التصديق بالنسبة فدلوله تلك النسبة من حيث يقصد حصول التصديق بها للمخاطب وهي بهذا الاعتبار لا تتوقف على اللفظ لامكان ان تحصل للمخاطب من طريق آخر كالبداهة أو الاحساس وهو معنى قولهم ما يتحقق مدلوله بدون اللفظ به فظهر لك الفرق بينهما وان الجمل التي يقصد بها انشاء لا يصح اعتبارها اخبارية مثل جملة الحمد لله وان قولك زيد اضربه اذا لم يعتبر تأويل الخبر انشاء قطعاً كيف ولا فرق بين قولك اضرب زيداً وزيد اضربه فان قولك اضرب ونحوه من الافعال الانشائية المتعدية معتبر في مفهومها نسبتان النسبة الى الفاعل والنسبة الى المفعول والنسبة الثانية نسبة تقييدية لا يتصف باعتبارها بخبر ولا انشاء وأما هو انشاء باعتبار الاولى فاذا قلت زيد اضربه لم يحدث فيه سوى انك حولت النسبة الثانية من كونها تقييدية الى كونها تامة فكيف يخرج الكلام بمجرد هذا الى الخبرية وليس (٨٧) الكلام في كون زيد مطلوبا ضربه أعنى المعنى اللازم لتعلق الضرب به في قولك اضرب زيداً فان هذا اخباري قطعاً كما ان لتعلق الفعل بفاعله لازم وهو كونه مطلوبا منه الفعل وانه لا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل الا في الصورة اذ المقصود بكل مدح زيد على جهة العموم والخصوص وهو انما يتحقق بأن يظهر اعتقادك اتصافه واتصاف جنسه بالصفات المعظمة على اللسان وليس القصد الى افهام المخاطب نسبة تعتبر حكاية لاخرى وبهذا يسقط تشكيكات الناظرين (قوله كما ان الجملة التي الخ) بيانه ان الجملة الفعلية ما قصد فيها نسبة الفعل الى فاعله على جهة الثبوت أو الانتفاء وسواء في هذا تقدم الفاعل أو تأخر فقولك يقوم زيد وزيد يقوم مفهومها واحد عند أهل المعاني نعم يتقدم الفاعل لأمر لفظي كما في نحو من قام اذ أصله أقام زيد ام عمرو أم بكر الخ اختصرت هذه الذوات وعبر منها بكلمة من الدالة عليها اجمالا ولتضمنها معنى الاستفهام وجب تصدرها أو معنوى كزيد يقوم لتأكيد النسبة بتكرر الاسناد وتفصيل المبحث في أوائل بحث المسند وقوله بحسب المعنى تنازعه قوله انشائية وقوله فعلية وأما مفهوم الجملة الاسمية فهو الحكم بالاتحاد بين الطرفين (قوله واعتراض الشارح أنما الخ) محصله ان معنى اعتراض الشارح استشكال نفس عطف نعم الوكيل على هو حسبي أو حسبي بعد فرضه وانه لا صحة لهذا التركيب الا بالتأويل والخروج عن هذا الغرض فهو قائل بصحته عند الخروج عن هذا الفرض ومن رد على الشارح فهم ان معنى اعتراضه انه لا صحة لهذا التركيب لانه يلزم عطف الانشاء على الخبر فرد عليه بأنه غير لازم لوجود التأويلات المصححة للتركيب الدافعة للعطف الممنوع وبتقرير كلامه على هذا الوجه لا يرد ما قيل نختار هنا ونقول الجواب عن شئ قد يكون بتقرير ذلك الشئ وابداء شئ آخر وقد يكون بتغيير ذلك الشئ وهاهنا من الثاني فمن حيث الظاهر المعطوف هو جملة نعم الوكيل فيرد الاعتراض ومن حيث الحقيقة هو جملة هو مقول فلا اعتراض (قوله على انه بعد التأويل الخ) قيل لا نسلم الفوات لجواز قصده من مقول فيه الخ بكناية به عنه أو في ضمن قصد لفظ نعم الوكيل كأفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا إله الا الله فانه كلام النبوة يحلى بمعالي المعاني وفيه انه حيث قصد

> نعم الوكيل بمقول فيه حقه ذلك يكون الجملة أيضاً انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كما ان الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في أن مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح أنما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التأويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع أفعال المدح لانشائه بل يصير

يقول نيه أنشاء المدح كان الخبر في الجملة الاسمية المقدرة أنشاء فتكون أنشائية فيعود المحذور ويخلوا التقدير عن الفائدة وقوله المدح العام قيل يعنى من غير تعيين خصلة على مافي شرح التلخيص للشارح رحمه الله تعالى والاولى ان يراد مدح الجنس ولبعض الناظرين مالا ينبغي الالتفات اليه (قوله يعنى ثم قال بعض الفضلاء الخ) انما أورد كلمة التراخي لان بين هذا القول من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام آخر حاصله منع الاحتياج الى تضمين حسبي معنى يحسبني وعبارته بعد ما تقدم نقله عنه ونختار ثانياً انه معطوف على حسبي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسبني ويكفيني فان الجمل التى لها محل من الاعراب واقعة فى موقع المفردات ويجوز عطفها على المفردات وعكسه ويحسن اذا روعي في التفنن نكتة كما في قوله تعالى ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها فى الدنيا والآخرة ومن المقربين ويكلم الناس فى المهد وكهلا فان وجيها ومن المقربين ويكلم الناس أحوال من كلمة كما صرح به فى الكشاف وقد عطف بعضها على بعض وعدل في التكلم الى صيغة الفعل تنبيها على تجدده فهاهنا عدل الى الجملة الفعلية الدالة على المدح العام مبالغة فيه وأما قول الشارح انه من عطف الانشاء على الاخبار فجوابه ان ذلك جائز فى الجمل التى لها محل من الاعراب نص عليه العلامة الكشاف فى سورة نوح ومثله بقولك قال زيد نودي للصلاة وصل في المسجد وكفاك حجة قاطعة على جوازه آية وقالوا حسبنا الله الخ ما نقله الخيالي واعترضه المحشي أولا بانه لم يوجد التصريح بالجواز فى الكتب المتداولة بل في شرح التسهيل لابن مالك في بحث المفعول معه خلاف ذلك

حيث قال لا يعطف جملة خبرية على استفهامية مع استقلال كل منهما فلان لا يجوز ذلك مع عدم الاستقلال أولى ووجه الاولوية ان الخبر والانشاء متباينان فلا يجوز الجمع بينهما بنحو الواو وانما يفسد نحو الواو التشريك فى الاعراب بان لم يكن للجملة الاولى محل فكيف يجوز اذا أفاد التشريك فى الاعراب لانه اذا امتنع الجمع غير المؤثر فالجمع المؤثر أولى وثانيا بان عبارة الكشاف التى استند اليها شاهد عليه لا له ولا نص فيها وأطال فى بيان ذلك * وبالجملة فكلام بعض الفضلاء فيه الحوب من جهتين جهة عام اعتبار تأويل حسبي بيحسبني وجهة اعتباره الا انه لما كان المبنى فيهما واحد وهو ان الجملة التي لا محل لها فى معنى المفرد اقتصر الخيالي على الجواب بناء على التأويل مراعاة لكلام الشارح فى تقرير الاشكال وسيشير المحشى الى هذا فتأمل (قوله قلت الوجه ان الخ) محصله ان الخبرية والانشائية من العوارض الخاصة بالكلام من حيث انه كلام لا من حيث انه لفظ اذ معناهما احتمال الصدق والكذب وعدمه مما شأنه احتمالهما والذى يصح اتصافه بهما النسبة التامة المقصودة بالذات بخلاف المفردات والنسب التقييدية وكل نسبة غير تامة كما بين في محله وظاهر ان الجمل التي لا محل لها نسبها غير تامة ولذا لم تعتبر كلاما فلا تتصف على التحقيق بالخبرية والانشائية ووصفها بهما انما هو باعتبار الصورة نظراً لشبهها القريب لان تكون كلاما نظير اعتبار المناطقة أطراف الشرطية قضايا وحيث ان اتصافها بهما ظاهري فلا التفات اليهما فى مقام العطف اذا العمدة فيه النظر الى جانب المعنى فكمال الانقطاع بينهما انما هو باعتبار الصورة لا باعتبار التحقيق وأنت بعد هذا لا ترتاب فى ان الحق ما ذكره السيد السند من جواز اختلاف المتعاطفين انشاء وخبراً فيما له محل من الاعراب كما انه لا ريبة في جواز عطف الجملة على المفرد فى نحو زيد جاهل وأبوه عالم ولذا لم يلتفت المحشى هنا الى ما اعترض به على السيد في حواشي المطول وقدم نقله وقوله ومن هذا تبين

لاخبار المدح الخاص وهو انه مقول فى حقه نعم الوكيل (قوله وأيضاً يجوز الخ) يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معني يحسبني لانه وان كان اخباراً لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التى لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل حينئذ في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التى لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فحينئذ يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تأويله بيحسبني لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره

ي من الوجه الذي ذكرناه لصحة عطف الانشاء على الاخبار وهو كونها واقعة موقع للمفردات وفى حكمها فلا التفات الى اختلاف نسبتها بالاخبارية والانشائية وقوله صرح به السيد أي بالمذكور من جواز للعطف ووجهه أيضاً كما يظهر من عبارته المنقولة وقوله بمعني المفرد يعني أنه ليس بجملة حتى باعتبار الصورة فلا يكون هناك مساغ لدعوى اختلاف المتعاطفين بالانشائية والخبرية اذ نعم الرجل على هذا من المركب التوصيفي قال الرضي معني نعم الرجل زيد زيد رجل جيد وذلك لسلب الزمان والحدوث منه فصار نعم كانه صفة مشبهة والتركيب كجرد قطيفة انتهى وقوله لا اشكال فى عطفه على حسبي ولو أجيبت عطفه على جملة وهو حسبي لاحظت ارتباطه بالمخصوص بالمدح المحذوف ليكون المجموع جملة (قوله أي يدل على ان عطف الخ) تفسير لضمير عليه واشارة الى أن المدعي عام ولذا احتاج الي تعميم الاستدلال بقوله وليس هنا مختصاً الخ (قوله لم لايجوز ان يكون بمجموع الخ) قيل وهو الانصاف والآية محتاجة الى أحد التأويلين الذين أشار اليهما أولا اذ الوارد في الالسن وفي بعض الادعية مثل حسبنا الله ونعم الوكيل وفى الحديث الشريف آخر ما تكلم به ابراهيم حين أتي في النار حسبي الله ونعم الوكيل فهذا وأمثاله يقتضي كون الواو فى الآية من المحكي والله أعلم (قوله ولا يجوز ان يكون من الخ) مبني على ماجرى عليه الخيالي من أن معنى قوله قطعا يقينا وسيأتى حمله على معني آخر يندفع به اعتراض المحشي وقوله الا بتأويل بعيد استثناء

وجل جيد فحينئذ لا اشكال فى عطفه على حسبي (قوله ويدل عليه قطعاً) أى يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز قوله تعالى (وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا (قوله لان هذه الواو من الحكاية لامن المحكي الخ) دفع لتوهم انه لم لا يجوز أن يكون بمجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بأن يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية أى من كلام الحاكي أى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز أن يكون من الكلام المحكي لانه لا يصح العطف حينئذ اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتأويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لايلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا قرينة دالة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومى الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو (قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول) حتي يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول

من قوله اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار وقوله وهو ان يقال الخ فيكون الواو حينئذ من المحكي ويصح العطف لانه يكون من عطف جملة خبرية متعلقها جملة انشائية على جملة خبرية أيضا ويكون المحكي مجموع حسبنا الله وقلنا نعم الوكيل وقوله ومثل هذا التقدير الخ بيان لبعد التأويل وحاصله انه بعيد من جهة اللفظ ومن جهة المعني أما الاول فلعدم انسياق الذهن اليه بسبب عدم دلالة القرينة أو ليس فى الكلام مايدل على تقدير قلنا بخلاف تقدير المبتدأ الآتي فى كلام المحشي فان القرينة عليه ذكره فى جانب المعطوف عليه فقوله ولا القرينة عطف علة وأما الثانى فلانه وان كان بين مفهومي الجملتين مناسبة وجامعا من حيث ان الاولى اخبار بأن الله أنعم عليهم بالكفاية والثانية بأنهم حمدوه بهذا القول والنعمة سبب الحمد والسبب والمسبب من المتضايفين فبين الجملتين تقابل التضايف وهو مناسبة معتبرة عندهم الا انها لم تكن على وجه يحسن العطف معه بالواو اذ الجامع بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند اليهما والمسندين جميعا والجملة الثانية مغايرة للاولى في الطرفين معا مغايرة لا تظهر معها المناسبة بخلاف المناسبة على تقدير المبتدأ الآتي فانها على وجه يحسن معه العطف بالواو اذ المسند اليه متحد فى الجملتين وكل من المسندين فيهما صفة له تعالى بينهما لزوم وبتقرير المقام على هذا الوجه يسقط ما اعترض به المحشي المدقق وغيره فتثبت (قوله حتى يتوهم ان الجواز الخ) قال مولانا خالد وجه توهم هذا الاختصاص أن الجملتين المختلفتين خبراً وانشاء اذا وقعتا في حيز القول لم يرد بهما الا الالفاظ والنسبة الكائنة بين أجزائهما ليست مقصودة أصلا فتنكسر سورة الاختلاف ويتبدل الانقطاع بالائتلاف بخلاف ما اذا كانتا خبرين مثلا فان النسبة بين أجزائهما مقصودة قطعا لكن لا بالذات ومجرد تبعيتها قصداً لا يوجب جواز العطف ومن ثمة ادعي بعضهم الاختصاص السابق وقال المثال المذكور مصنوع ووروده ممنوع ولئن سلم فمؤول

الا ان دعواه غير مسموعة ومناقشته في المثال مدفوعة كما لا يخفى من تحرير المحشي آنفا وسالفا انتهى (قوله لان مصحح العطف هو الخ) افاد به ان مبنى الاستدلال بالآية على عدم اختصاص العطف بما بعد القول وهو متفرع على عموم مناط جواز العطف المذكور فذكر المثال في المقام أنما هو بمجرد ائتناس وتوضيح للمناط فلا يضرنا عدم سماعه ولا يتوجه ما قيل ان هذا المثال اما مصنوع أو ثابت من الفصحاء وعلى الاول لا يصح الاستدلال به على المطلوب وعلى الثاني لاحاجة الى الاستدلال بالآية وبيان العموم به (قوله إما مؤخراً ليناسب الخ) اعلم أن السيد ادعي قطعية دلالة الآية على جواز اختلاف المتعاطفين خبراً وانشاء فيما له محل بناء على ان الواو من الحكاية نظراً لعدم صحة اعتبارها من المحكي حيث يلزم عليه اعتبار التأويل البعيد لفظا ومعنى والخيالي منع هذا اللزوم بجواز أن يعتبر تأويل غير بعيد على تقدير ان تكون من المحكي بأن يقدر مبتدأ في المعطوف ولا بعد فيه من جهة المعنى كما هو واضح ولا من جهة اللفظ اذ القرينة أعنى ذكره في جانب المعطوف عليه وبجئ حذفه في الاستعمال دالة عليه فينساق اليه الذهن وسواء قدر مؤخراً أو مقدما أما الاول ففيه زيادة عن كونه المشهور في تقدير المخصوص بالمدح مناسبة المعطوف عليه اذ حسبنا فيه يجوز ان يكون خبراً مقدما بأن تجعل اضافته لفظية بأن يكون الحسب بمعنى الحسب اسم فاعل بمعني الحال أو الاستقبال بل هو المتبادر لقوله (ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم الخ) اذ المعنى والله أعلم الله يكفينا ضرر هذا الجمع ولظهوره اقتصر عليه الخيالي كما هو قضية قوله أو عطفه على الخبر المقدم وانما كان اعتباره خبراً مقدما مبنيا على اعتبار لفظية الاضافة اذ لو اعتبرت معنوية بأن أريد من الحسب معني المضى أو الاستمرار وجب أن يكون مبتدأ خبره لفظ الجلالة اذ المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين ولم تعين القرينة ماهو المبتدأ والخبر وجب تقديم المبتدأ كزيد

> ولان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذى وقعت في موقعه هو مشترك في جميع المواد وليس مختصاً بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله فان جملة وما أجهله لانشاء التعجب عطفت على أبوه عالم وهي خبرية (قوله ويرد عليه) أي على ماقاله بعض الفضلاء من أن الآية دالة على جواز العطف المذكور قطعاً انه يجوز أن يكون الواو من المقول المحكي ويكون مدخول الواو معطوفا على ماقبله بتقدير المبتدأ اما مؤخراً ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب

أخوك وكما هنا فانه يصح ان يكون الغرض الاخبار بأن الكافي هو الله كما في قوله فان حسبك الله فلفظ الجلالة على هذا يكون خبراً لافاعلا بالوصف أغنى عن الخبر حتى يقال شرطه تقدم نفى أو استفهام وأيضا الوصف بمعنى المضى أو الاستمرار لا يرفع كما لا ينصب تقديم وأما الثاني فهو وان كان خلاف المشهور الا ان الداعي لارتكابه قرب مرجع الضمير ثم لو اعتبرت معنوية الاضافة وقدر المبتدأ مؤخراً فلكونه المشهور أو مقدما فلقرب المرجع مع مناسبة المعطوف عليه ولم يتعرض له لكونه خلاف مادرج عليه الخيالي وبهذا التقرير يسقط ما أطال به مولانا خالد قال فيه أمور الاول ان اضافة اسم الفاعل مثلا انما تكون لفظية اذا لم يكن بمعنى الماضى أو الاستمرار كما هنا والثانى ان وجوب تقديم المبتدأ في الصورة المذكورة عند عدم قرينة تعينه والا جاز تأخيره كما في أبو حنيفة أبو يوسف وبنونا بنوا أبنائنا ولعاب الافاعي القاتلات لعابه وكما هنا اذ المقصود الحكم عليه تعالى بأنه كان لا على الكافى بأنه هو كما لا يخفى على ذوى الفكرة السليمة والثالث ان قوله في كلام البلغاء ليس في محله اذ لا فرق عند البلغاء وغيرهم في وجوب التقديم بلا قرينة وعدمه بها والرابع يجوز كون حسبنا خبراً مقدما معرفة لما حررته فالصواب التمسك به لا بكون الاضافة لفظية انتهى أما الاول فلا دليل على وجوب ان يكون حسب بمعنى الماضى أو الاستمرار بل يجوز ان يكون بمعنى الاستقبال وهو الظاهر والمقام مقام المنع يكفي فيه الجواز وأما الثاني فلما علمت من ان المقام لا يأبى الحكم على الكافي بانه الله كما في ان حسبك الله وبه يندفع الرابع وسقوط الثالث غنى عن البيان ويسقط أيضا لما ادعاه بعضهم من ان حسب لو كان بمعنى الاستمرار فيفسد التركيب لعدم صحة اعتبار حسبنا خبراً مقدما لكونه معرفة اذ اضافته معنوية حينئذ ولا مبتدأ لعدم تقدم نفى أو استفهام وأيضا الوصف بمعني الاستمرار لا يعمل انتهي فان مبناه توهم أن لفظ الجلالة اذا اعتبر حسب مبتدأ يكون فاعلا وليس بلازم

(قوله بقرينة ذكره الخ) متعلق بتقدير المبتدأ ودليل على أصل التقدير بدون ملاحظة كون المقدر مقدما أو مؤخراً بعد التوجيه لكونه مؤخراً وعلى قياسه (قوله مع ماسبق) أي بقرينة ذكره الخ (قوله وبما ذكرنا) أى من انه اذا قدر مؤخراً يجعل مبتدأ خبره جملة نعم الوكيل كما هو صريح كلام الخيالي اذ لا يكون مبتدأ فى المعطوف الاحينئذ لاما اذا جعل بدلا أو مبتدأ محذوف الخبر أو العكس والمقام للمنع يكفيه الجري على بعض الاقوال ومن انه اذا قدم يكون الداعي له وان كان خلاف المشهور رعاية قرب المرجع وقوله الفاضل المحشي هو كمال الدين الاسود وحاصل قوله انه اذا قدر المخصوص مؤخراً لزوم المحذور من عطف الانشاء على الخبر فيما لامحل له من غير تأويل اذ المخصوص حينئذ بدل أو مبتدأ محذوف الخبر أو العكس ولو قدر مقدما فهو وان اندفع به المحذور لكنه تأويل بعيد لا يلتفت اليه فى الكلام المعجز اذ المشهور فى المخصوص ان يقدر مؤخراً حتى ذهب الجمهور الى وجوب التأخير فيكون حاله كحال تقدير قلنا وهنا بخلاف تقدير المبتدأ في جملة وهو حسبي الخ فانه يجعل مقدما وهو وان خالف المشهور لكن لداع أعنى مناسبة المعطوف عليه وحاصل الدفع انه يقدر مقدما والمسوغ لارتكاب خلاف المشهور متحقق هنا أيضا أعنى مراعاة قرب المرجع

تقديم المبتدأ على الخبر فى كلام البلغاء بقرينة ذكره فى المعطوف عليه ومجيء حذفه فى الاستعمال وانتقال الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشى من أن تقدير المبتدأ مقدما تأويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخراً وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وأما تقدير المبتدأ فى قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدأ مذكور فى المعطوف عليه مقدماً على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدماً على الخبر لان التأويل المذكور انما يكون بعيداً اذا لم يكن قرب المرجع داعياً الى تقديره مقدماً كما ان تقديمه فى المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدماً في فهو حسبى ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على أحد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ وهذا القدر كاف لنفى قطعية دلالته (قوله أو عطفه الخ) يعني يجوز أن لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذى هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التى لها محل من الاعراب لانه حينئذ يكون خبراً عطفاً على المفرد والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به فى حاشيته على شرح التلخيص لامن عطف الانشاء على الاخبار هنا ثم بعند

ولا فرق بين داع وآخر أو مؤخراً لكن على قول من يقول أن الجملة تقع خبرلا مطلقا وهو كاف فى المنع فيندفع المحذور (قوله يعني يجوز ان لا يكون الواو الخ) فروه بحيث يستفاد منه ان الوجه الثاني لابطال أصل الاستدلال أيضا كالاول كما هو صريح قوله لامن عطف الانشاء على الاخبار فالاحتمالان سواء يبطل بهما الاستدلال باصله وطريقه ولم يبال بظاهر المنقول الآتي من ان الاحتمال الاول لابطال أصل الاستدلال أعنى عطف الانشاء على الخبر فيما له محل كما انه ابطال لطريقه كما يقتضيه صدر البحث والثاني لمجرد ابطال الطريق أعني كون الواو من الحكاية لا أصل الاستدلال لانه مع كونه غير موجه اذ هو من باب الدخل فى الطريق ولا يليق بالمناظرة التى لغرض اظهار الصواب موقوف على اعتبار تأويل حسبنا بالجملة ليكون فى الكلام عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل فلا يبطل أصل الاستدلال وهذا التأويل قد علمت انه لا ضرورة اليه حيث كان المعطوف جملة ذات محل فالصواب عدم ارتكاب التأويل فيكون من عطف الجملة على المفرد ويبطل أصل الاستدلال هذا وقرر بعضهم المنقول على خلاف الظاهر حيث قال تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال لا طريقه الذي هو كون الواو من الحكاية اذ تقدير المبتدأ يرفع كون العطف المذكور عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب. سواء جعل الواو من الحكاية أو من المحكي والمحشى تبعا للخيالى اختار الثانى لانه أدخل فى الرد والا فلا يتوقف ابطال الاستدلال حين تقدير المبتدأ على جعل الواو من المحكي فتقدير المبتدأ لا يبطل الطريق المذكور وقوله وأما العطف فانه يبطل الطريق المذكور أي واذا أبطل الطريق الذي يوصل الى الاستدلال بطل أصل الاستدلال اذ لا طريق هنا سوى كون الواو من الحكاية فابطاله ابطال له وقرره مولانا خالد بان المعطوف على الاحتمال الثاني جملة الثانية لها محل والمعطوف

عليه مفردان لم نؤوله وجملة خبرية ان أولناه فيكون الاول لابطال أصل الاستدلال قطعا بخلاف الثاني فانه يحتمله وانما هو قاطع في ابطال الطريق وكون الثاني محتملا لابطال أصل الاستدلال لايخل بالتقابل بينهما ولا يتيب شك ان هذا كله تمحل وخلاف التحقيق (قوله لجواز ان يكون قالوا مقدراً الخ) فائدة التقدير وان لم يتفاوت المعنى بالتقدير وبدونه دفع محذور عطف الانشاء على الاخبار كما وقع نظير ذلك في العطف على معمولي عاملين مختلفين فسقط ما قيل هنا (قوله أما لو كان معناه الخ) وكذا لو كان معناه ما ذكره المحشي في حواشيه على المطول من أن المراد قطعا يليق بالخطابيات وهو الظهور فان كون الواو من المحكي يستلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لامحل له من الاعراب فيحتاج الى التأويل وعلى تقدير كونه من الحكاية يكون عطف أحد القولين على الآخر اللذين في حكم المفردين من غير تكلف التأويل انتهى فان في دعوى الظهور اعترافا باحتمال غير الظاهر ولم يتبين من كلام الخيالي ظهور ما ذكره من الاحتمالين ثم اعترض المحشي كلام السيد بعد تقريره بما نقلناه قال وفيه انه انما يتم لو ثبت جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب بشاهد ولم يثبت فعلى هذا التقدير أيضاً يحتاج الى التأويل بانه معطوف بتقدير قالوا انتهى وأنت خبير بما تقدم من انه الحق اذ الاخبار والانشاء حينئذ بحسب الصورة وشاهده ما ثبت من عطف الجمل على المفردات كما في آية ان الله يبشرك بكلمة الخ فتدبر (قوله بهذه التوجيهات) أي التوجيهين اللذين ذكرهما الخيالي فالجمع لما فوق الواحد وأما التوجيه المذكور في كلامه المبني على تسليم كون الواو من الحكاية فلا يجري في وهو حسبي ونعم الوكيل كما لا يخفى (قال ثم ان حسن المثال الخ) (٩٢) ليس الغرض من هذه المناقشة المنازعة في قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول كما توهمه المحشي كمال الدين حيث قال فلا يظهر وجه قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول لما علمت من أن المثال لمجرد ائتناس وتوضيح للمناط وأما المقصود دفع ما عسى أن يتمسك بالمثال في جواز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل ثم سند المنع ما ذكروه من ان من محسنات الوصل بعد وجود وهذا المصحح تناسب الجملتين اسمية وفعلية فلا وجه للتشبث بأذيال البداهة أو الذوق في حسن المثال اذ لا عبرة بهما في اثبات أحوال اللفظ كيف وقد وجد التصريح بعدم جواز مثل هذا المثال وادعى انه مصنوع وما قيل ان الجواز كاف في الغرض فلا يفيد منع الحسن فجوابه ان ما ليس بحسن غير جائز في باب البلاغة ومنع الحسن منظور فيه الى ما صرح به السيد من عدم جريان عطف القصة في نحو هذا المثال باعتبار ذاته فلا يتوجه ما قيل انه لا يلائم ما اعتبره من عطف القصة على القصة نعم يقال ان تقدير المبتدأ لا يغني عن تأويل في الخبر والتأويل في الخبر يغني عن تقدير المبتدأ ومقيد حسن المثال المذكور ثم اعلم ان المستفاد من كلامهم في توجيه وهو حسبي الخ وجوه منها ان الجملة الثانية عطف على مجموع الاولى بعد اعتبارها انشاء للتوكل أو اعتبارهما قصتين وهذان للخيالي ومنها العطف على حسبي بلا تأويل أو بتأويله بمحسبي بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وعطف الانشاء على الخبر فيما له محل أو على جملة هو حسبي بتقدير المبتدأ في المعطوف وهذه الثلاثة للسيد الشريف ومنها العطف على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل وهذا لفاضل العصام أو بتأويل نعم الوكيل بممدوح وكالته أو العطف على الجملة الاولى مراداً منها انشاء الكفاية وهما للكستلي ومنها العطف باعتبار الاصل اذ انشائية أفعال المدح عارضة ليست باعتبار الوضع الاصلي أو بالبناء على مذهب كثير من النحاة المجوزين لعطف الانشاء على الخبر أو العكس لا على مذهب البيانيين المانعين له على ما ذكره الدماميني ومنها كون الواو استئنافية أو اعتراضية في آخر الكلام أو حالية أي مقولا في حق الله تعالى نعم الوكيل فهذه ثلاثة عشر وجهاً والله أعلم

تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعاً لجواز أن يكون قالوا مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية فقال عنه أن تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشا على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية * واعلم ان ما أورده المحشي انما يرد لو كان معنى قوله قطعاً يقينيا أما لو كان معناه دلالة قطع مادة الاعتراض ولو الزاماً فلا لانه لا يمكن للمعترض أن يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع لجريانها في حسبي الله ونعم الوكيل (قوله للحكم معان ثلاثة الخ) يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت أو سلبية

(قوله وهذا المعنى عرفى) اي عرفى عام وهو مالا يتعين ناقله ضد العرف الخاص الذي يتعين ناقله وانما كان المراد ذلك لانه المراد اذا أطلق وبمقابلته بالعرف الخاص أعني اصطلاح المنطقيين (قوله بمعنى ان النسبة واقعة الخ) لا بمعنى ادراكها وتصورها باعتبار انها تعلق بين الطرفين بل بمعنى ادراك انها اذا قيست الى نفس الامر فهى واقعة فيها أوليست بواقعة (قوله بطريق الاذعان الخ) لابطريق التردد أو التوهم أو التخيل بأنها اذا قيست الى نفس الامر هل هى حاصلة فيها أو يتوهم ذلك أو يتخيل (قوله واعلم انه قد حقق الخ) قال المحقق الدوانى بعد ان نقل كلاما للشيخ في الشفاء وهو مصرح بأن أجزاء القضية المعقولة ثلاثة وذلك مذهب القدماء اذ عندهم ادراك النسبة الثابتة بين الموضوع والمحمول هو الحكم وليس مسبوقا عندهم بتصور نسبة هى مورد الحكم فان أثبات تلك النسبة من تدقيقات المتأخرين رأوا ان فى صورة الشك قد تصورت النسبة بدون الحكم اذ مالم يتصور النسبة لايحصل الشك وعند ارتفاع الشك ينضم الى الادراكات الحاصلة ادراك آخر كما يشهد به الوجدان لاانه يزول ادراك ويحصل ادراك آخر بدله وللمناقشات فيه مجال إذ لا حد أن يلتزم أن المدرك فى صورة الشك هو بعينه المدرك في صورة الحكم أعني الوقوع واللاوقوع والتفاوت في الادراك فانه يدرك فى الاول بادراك غير إذعاني وفى الثانى بالادراك الاذعانى وفي أبي الفتح النزاع بين الفريقين ليس فى مجرد اثبات النسبة التي هى مورد الحكم ويقال لها النسبة بين بين وعدم اثباتها بل فى أمر آخر وهو معني النسبة التى يتعلق بها الادراك الحكمي وهى الوقوع واللاوقوع فانهما على رأى القدماء صفتان للمحمول ومناطهما اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحاده معه فمعنى قولك زيد قائم ان مفهوم القائم متحد مع زيد ومعني قولك زيد ليس بقائم انه ليس يتحد معه وعلى رأى المتأخرين صفتان للنسبة بين بين وهي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع ومناطهما المطابقة لما في نفس الامر وعدمها فمعنى المثال المذكوران اتحاد القائم مع زيد مطابقته لما فى نفس الامر ومعنى الثانى انه ليس مطابقا له وأنت اذا تأملت ورجعت الى وجدانك علمت انه ليس فى القضية بعد تصور الطرفين الا ادراك لنسبة واحدة هي نسبة المحمول الى الموضوع بمعني اتحاده معه أو عدم اتحاده معه على وجه الاذعان لا أظنك فى مرية من ذلك قال السيد الزاهد والحق ان تعدد النسبة لا يشهد به الوجدان ولا يقتضيه البرهان بل الوجدان حاكم بنفيه والبرهان قائم على بطلانه ألا ترى أن الحكاية عن أمر واقعي يحصل بالنسبة الحملية لا مدخل فيها للنسبة الاخرى ولو كانت هاهنا نسبة أخرى هى مورد الوقوع أواللاوقوع على ما زعموه لكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول انتهى وأنت بعد هذا تعلم ان ما قيل على قول المحشي وليس هناك نسبة أخرى الخ ان وجود النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب مما لا ينكره أحد وليس فيه نزاع وانما النزاع فى كونها جزأ من القضية على اختلاف المتقدمين والمتأخرين انتهى غير صحيح (قوله هى مورد الايجاب والسلب) أي الوقوع واللاوقوع وأما الايجاب والسلب فيما سيأتى من قوله ومورد الايجاب والسلب فالمراد منهما الايقاع والانتزاع فقد استعملهما بكلا الاطلاقين (قوله وانه قد يتصور) يحتمل العطف على انه قد حقق وعلى ان النسبة الواقعة (قوله نسبة حكمية) لكونها موردا للحكم بالمعنى الثانى (قوله لانه المتصور أولا) دفع لما يقال أن هذا الوجه أعنى نسبة العام الى الخاص جار فى تسمية مطلق النسبة المذكورة بالسلبية أيضاً فلم لم يسموا مطلق النسبة بالسلبية كما سموه بالثبوتية (قوله اذا اعتبر انتفاء الثبوت) يعنى ان التسمية بالسلب خاصة بالشق الثاني من النسبة المذكورة وليس لمطلقها كالتسمية بالاسماء الثلاثة السابقة وأما الاسم الخاص بالشق الاول فلفظ النسبة الايجابية ولفظ النسبة الثبوتية أيضاً اذا وقع فى مقابلة السلبية

وهذا المعنى عرفى وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعني ان النسبة واقعة أوليست بواقعة بمعنى ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين ٭ واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه أو اللاوقوع كذلك وليس هنا نسبة أخرى هي مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة فى نفسها من غير اعتبار حصولها أولا حصولها فى نفس الامر بل باعتبار أنها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء ويسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية أيضاً نسبة العام الى الخاص أعنى الثبوت لانه المتصور أولا وقد تسمى سلبية أيضاً اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها أولا حصولها فى نفس الامر فان تردد فهو الشك وان أذعن بحصولها أولا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعني الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة اثنان

(قوله أحدهما) هو تصورها فى حد ذاتها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها فى نفس الامر وقوله والثاني هو تصورها باعتبار
حصولها أولاحصولها فى نفس الامر لكن بطريق التردد فى ذلك لا بطريق الاذعان به الذي هو التصديق (قوله فقدظهر
ان المعنى الخ) ظهور عدم كون المعنى الاول من المعاني الثلاثة التى ذكرها الخيالي للحكم أمراً مغايراً للوقوع واللاوقوع من حصر
النسبة التى بين زيد والقائم في الوقوع واللاوقوع وظهور ان النسبة هى التعلق من قوله بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين وظهور
ان الايجاب والسلب الوقوع واللاوقوع من قوله تعلق الثبوت أو الانتفاء اذ ظاهر أن الثبوت هو الوقوع والانتفاء هو اللاوقوع
وظهور كون ذلك التعلق مورد الايجاب والسلب من قوله ويسمي نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب (قوله كما فهمه المحشي
المدقق الخ) عبارته بعد ان شرح كلام الخيالي وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لهما
لقلتهما انتهى فحمل المحشي قوله وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع أي أو اللاوقوع وأقحم لفظ نفس لان المراد ذات
الوقوع أو اللاوقوع لا ادراكهما وحينئذ فيكون المدقق قد حمل المعنى الاول فى كلام الخيالي على النسبة الحكمية بمعناها عند
المتأخرين أعني النسبة التقييدية التي هى مورد الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع فانه الموافق لقوله فى المعنى الثانى ادراك
وقوع النسبة الخ اذ المراد منها هنا النسبة التقييدية على زعمه كما سيأتي والمحشي حملها على النسبة التامة الخبرية كما أنها في التعريف
الثانى كذلك بناء على ماهو الحق من أنه ليس في الخبر الا نسبة واحدة فرجع المعنى الاول الى هذا الاخير أعنى الوقوع أو
اللاوقوع فدعوى عدم تعرض الخيالي له ممنوعة ويتوجه على المدقق أيضاً بناء على حمل عبارته على ما ذكر أن دعوى قلة
اطلاقه على الوقوع أو اللاوقوع دون اطلاقه على النسبة التقييدية ممنوعة بل بعد تسليم اطلاقه على النسبة التقييدية فالامر بالعكس
ولعل المحشي لم يحمل قول المدقق وقد يطلق الخ كما قيل على معنى انه يطلق على الوقوع بخصوصه لا أحد الامرين من الوقوع
أو اللاوقوع وان اقحام (٩٤) كلمة نفس للاشارة الى ذلك وحينئذ يكون المعنى الاول اطلاقه على أحد الامرين
فتحقق المغايرة وتصح | تصوريان أحدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول أي
دعوى القلة لان اطلاقه على | نسبة أمر الى آخر ليس أمراً مغايراً للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى
هذا المعنى غير معروف أصلا فضلا عن قلته قال العلامة ميرزاهد آخر
استدراكا على صاحب الرسالة القطبية فى اقتصاره على ثلاثة معان للحكم واعلم ان الحكم يطلق على معان أربعة الاول جزء
القضية أي وقوع النسبة أولا وقوعها والثانى المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتمالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو
سلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض من الحكماء انتهى فقد حصر مايراد من الحكم فى لسان أهل الميزان فى
هذه الاربعة فلو أنه يطلق على الوقوع فقط عندهما لذكره سواء كان الاطلاق بطريق الاشتراك أوالحقيقة والمجاز وظاهر ان
الوقوع فقط لو كان معني للحكم لكان في لسان أهل المنطق سواء اختصوا به أم لا اذ القطع بانه ليس هناك عرف خاص غير
المنطق في اطلاق الحكم على الوقوع فقط لا يقال يلزم أيضاً على مختار المحشي فى عبارة المدقق ان من معاني الحكم النسبة
التقييدية وهو غير متعارف كما يدل عليه كلام الزاهد لانا نقول لا شبهة فى وقوع التعبير عن الحكم بأنه نسبة أمر الى آخر ايجابا
أو سلبا كما وقع التعبير عنه بوقوع النسبة أولا وقوعها غايته ان المدقق زعم المغايرة بينهما والكلام معه فى ذلك لا في أصل الاطلاق
بخلاف التعبير عنه بالوقوع فقط فغير متحقق وعلى تسليمه فيراد من النسبة في قولنا وقوع النسبة فقط النسبة التامة الخبرية أعنى
وقوع المحمول للموضوع أولا وقوعه بمعنى اتحاده معه أو عدم اتحاده ويكون الوقوع المضاف اليها بمعنى تحققها في نفس الامر
سواء كانت ايجابا أو سلبا على قياس التعبير عن الحكم بالمعني الثانى بادراك الوقوع فقط كما سيتضح فيكون مآل العبارتين واحداً
وأنت بعد هذا تعلم حال ماقاله به بعض الناظرين والله أعلم قوله سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب صريح فى أنه اذا حمل
الايجاب والسلب على المعنى الثانى فيهما كان فى الكلام مضاف اليهما مقدر أعني لفظ المورد ولا خفاء ان مورد الادراك هو
المعلوم فتتحقق المقابلة بين المعنى الاول للحكم والمعنى الثاني بان الاول معلوم والثاني علم كما صرح به الشارح فى التلويح والعجب ممن
كتب على نفسه أنه لا يفهم الصواب خفي أو ظهر يعترض المحشي بان حمل الايجاب أو السلب على المعنى الثاني يبطل التقابل بين معني

الحكم بان الاول معلوم والثاني علم مع أنه صريح كلام الشارح في التلويح ولكن ما الحيلة والعلم نقطة كثرها الجاهلون (قوله وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة الخ) حاصله ان ليس معنى قوله ادراك وقوع النسبة الخ انك تتصور مفهوم الوقوع المضاف للنسبة وهو المعنى الذي يقع جوابا عن ما هو وقوع النسبة ولا انك تتصور نسبة الوقوع للنسبة على أي وجه كان فانه يتناول غير التصديق اذ النسبة المتصورة على هذا الوجه إما ان يكون حصولها في الذهن لا على وجه الحكاية عن نفس الامر بل من حيث انها متصورة بين الطرفين فهو تخييل أو على وجه الحكاية فحينئذ إما ان يحدث في النفس حالة معبرة بالانكار فتكذيب والا فاما ان يحصل فيها كيفية يجوز بها العقل نقيضها تجويزاً مساويا فشك أو تجويزاً مرجوحا فوهم أو راجحا فظن وان حدث فيها كيفية جزمية فلا يخلو إما ان تكون غير مطابقة للواقع فجهل مركب أو تكون مطابقة له فان كانت ثابتة غير زائلة بازالة المزيل فيقين وان كانت زائلة بازالته فتقليد والاربعة الاول منها تصورات كما ان تصور مفهوم الوقوع مضافا كذلك والبواقي تصديقات بل المراد ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وادراك ان النسبة واقعة الخ معناه ادراكها كذلك على وجه الاذعان والقبول كما يرشد اليه الاتيان بكلمة ان التي للتحقيق ومن هذا ينجلي لك الفرق بين العبارتين أعني ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها وادراك ان النسبة واقعة الخ من وجهين وان ما ذكره المحشي سابقا من قوله يعني ادراكها بطريق الاذعان توضيح للبيان لا قيد فيه ولذا تركه هنا قال الفاضل ميرزاجان في حواشي الحاشية القديمة ان ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة صارت لغلبة الاستعمال اسما لاذعان وقوع النسبة أولا وقوعها وأما ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها فاسم للنسبة مطلقا ثم المراد من النسبة في قولنا ادراك وقوع الخ أعم من الحملية أعني اتحاد المحمول بالموضوع والشرطية أعني اتصال التالي بالمقدم أو منافاته له اذ هذه الثلاثة في الموجبة يدرك وقوعها وتحققها في نفس الامر وفي السالبة عدم تحققها (٩٥) كذلك قال السيد في حواشي

آخر للحكم وان معنى قوله نسبة أمر الخ تعلق أمر الخ وقوعاً كان أولا وقوعاً ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع أو تعلق أمر بآخر سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب ان كان بمعنى ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الشارح في شرح

المطالع ان قيل هذا المدرك مشتمل على محكوم عليه هو النسبة ومحكوم به هو واقعة وعلى نسبة بينهما وهي مغايرة للمدركات التي تعلق بها التصديق والحكم في نحو قولك البياض عرض فهاهنا تصديق وحكم آخر هو ان تدرك النفس بان النسبة بين تلك النسبة وبين واقعة واقعة فيلزم هناك تصديق وحكم آخر ثالث فيتوقف حصول حكم واحد على أحكام غير متناهية وهو باطل قطعا قلنا المدرك بعد ادراك النسبة بين الطرفين أمر اجمالي اذا عبر عنه التفصيل يظهر فيه تصديق آخر والحكم هو ذلك المجمل كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فتأمل انتهى وشنع عليه بعضهم تشنيعا بليغا حيث قال من المقلدة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما ينحل هو اليه ولم يبال عن ان يجعل المعنى الحرفي اذ هو آلة ورابطة بين الحاشيتين محكوما عليه بالذات فزعم ان متعلق التصديق ليس الا النسبة الملحوظة بالعرض على معنى ان هناك أمراً مجملا يفصله العقل الى نسبة يحكم عليها بالوقوع وسلبه أي ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وارجع البياض عرض أو ليس الى ان البياض عرض مطابق للواقع أو ليس البياض عرضا مطابقا للواقع وفيه زيغ عن الحق وحيود عن الصناعة فكيف يحكم على ما لا يلاحظ بالذات أو ينحل الشيء الى ما هو خارج عنه لازم له انتهى وأجيب بان غرض السيد المحقق ان النسبة التامة أمر بسيط يعبر عنها بهذه العبارة التفصيلية أعني ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فمراده بالاجمال البساطة وبالتفصيل التعبير بالعبارة التفصيلية وليس الغرض ان النسبة حين كونها رابطة بين الطرفين محكوم عليها بالوقوع وسلبه ولا ان النسبة تنحل حقيقة الى هذه القضية أعني قولنا النسبة واقعة أو ليست بواقعة نعم لو لوحظ المعنى الرابطي من حيث انه معنى من المعاني يصير أمراً مستقلا صالحا لان يحكم عليه وبه وأيضا على تقدير لزوم هذه القضية أعني قولنا النسبة واقعة الخ لمثل قولنا البياض عرض كما اعترف به المعترض يلزم تحقق قضايا غير متناهية ضرورة امتناع انسلاخ اللازم عن الملزوم فما هو جوابه يصلح ان يكون جوابا لنا وفي المقام زيادة تطلب من محالها (قوله بكلا الاطلاقين) أي اطلاق الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع وبمعنى ادراك ان النسبة الخ

(قوله وان معني قوله الخ) متعلق للظهور فظهور كون المركب التقييدي بمعني المركب الخبري من قوله سابقا بمعني أدراك ان النسبة الخ وقيد الثبوت مستفاد من قوله فالنسبة الثبوتية الخ وقيد فى نفس الامر مستفاد من كون التصديق الاذعان بحصول النسبة أولا حصولها فى نفس الامر (قوله ثم انه ذكر السيد الخ) عطف على قوله فقد ظهر والمقصود منه ان فيه دلالة على ان النسبة في قولهم ادراك ان النسبة الخ بمعني النسبة التامة الخبرية أعنى وقوع المحمول للموضوع أواتصال التالى الى آخره وتحريره انه اذا فسرنا الحكم بالتصديق والتكذيب فالتصديق ادراك ان النسبة صادقة أي متحققة فى نفس الامر والنسبة بمعنى وقوع المحمول للموضوع أو اتصال التالى الخ وحاصله ان تدرك تحقق اتحاد المحمول بالموضوع مثلا فى نفس الامر والتكذيب ادراك ان النسبة كاذبة أي غير متحققة فى نفس الامر. والنسبة هي الاتحاد والاتصال والانفصال أي تذعن بان هذه الامور غير متحققة فى نفس الامر فالنسبة فى تعريف الحكم بانه ادراك ان النسبة واقعة أو غير واقعة مراد بها معني واحد أعنى النسبة التامة الخبرية الايجابية فاذا فسرنا الحكم بالتصديق فقط فالمتبادر ان المراد منه ادراك تحقق النسبة في نفس الامر كما انه بهذا المعني حين ذكر التكذيب معه لا التصديق بالمعنى المقابل للتصور كيف، وانه بهذا المعني يفسر بالحكم فلا يقع تفسيرا له ولا يصح الاقتصار في تفسير الحكم على التصديق أعنى ادراك ان النسبة متحققة فى نفس الامر الا اذا أريد من النسبة النسبة التامة الخبرية ايجابية أو سلبية أعنى الوقوع واللاوقوع والاتصال واللااتصال الخ ليكون التفسير وافيا ولو ذهبنا نفسر النسبة فى تعريف الحكم

بأنه ادراك ان النسبة الخ بالنسبة الحكمية التقييدية كما زعم المحشي المدقق لكان التصديق فقط الذي أجاز السيد تفسير الحكم به بمعنى ادراك وقوع هذه النسبة ولا معنى له الا ادراك تحقق الارتباط بين المحمول والموضوع مثلا وهذا كما ترى غير واف اذ لا يتناول الحكم السلبي اذ هو ادراك عدم تحقق الارتباط وهو ليس مصدوقا لادراك تحقق الارتباط ولا لازما له ولنسر فيه ان النسبة التقييدية شيء واحد يرد عليه الايجاب والسلب أعنى مجرد الارتباط بين الشيئين وليست منقسمة الى الايجاب والسلب كما هو التحقيق بخلاف النسبة التامة الخبرية فانها قسمان الايجاب والسلب فاذا فسر الحكم بالتصديق فقط وأريد منه كما قررنا ادراك وقوع النسبة بمعنى تحققها في نفس الامر وعمت النسبة في قسميها كان متناولا للحكم الايجابي أعنى ادراك وقوع النسبة والسلبي أعني ادراك لاوقوعها فان وقوع اللاوقوع وان لم يكن عين ادراك اللاوقوع لكنه لازم فانك اذا أدركت عدم تحقق الحجرية لزيد فى نفس الامر استلزم هذا ادراك تحقق عدم الحجرية فى نفس الامر ولا يغيب عنك ما ذكروه فى استلزام السالبة البسيطة للموجبة السالبة المحمول فقوله وهذا أى صحة الاقتصار فى تفسير الحكم على التصديق بناء السيد على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة الذى هو معنى التكذيب مستلزم للاذعان بان النسبة السلبية واقعة الذى هو بعض التصديق فقط وللمبالغة حكم بالاتحاد بينهما ولقد ارتبك بعض الناظرين في تقرير كلام المحشي فلا تكن أسير التقليد (قوله يشعر بأن المراد الخ) أى فى التعريفين أما الاول فكما هو الشأن في اعادة المعرفة وعليه يكون في الكلام مضاف مقدر أى مورد ايجاب ومورد سلب نظير ما صنع المحشي وأما الثاني فلما ذكره وقوله ليس هو ادراك وقوعها فقط الخ فى الكلام ركاكة كما يعلم بالوقوف على من كتب عليه والمناسب ان يقول. ليس هو ادراك وقوعها أولا وقوعها على وجه الاذعان بل ادراك نفسها كذلك وقوله ليس بشيء. اما أولا. فلما علمت من ان النسبة التامة هى وقوع المحمول للموضوع

الشرح لمختصر المنتهى وان معني قوله ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها ادراك أن النسبة الثبوتية واقعة فى نفس الامر أو ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز أن يفسر الحكم بالتصديق فقط وأن يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على أن اذعان أن النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز أن يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط دون أن يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع معا فما ذكره المحشي المدقق من أن كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا أو سلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء. كما لا يخفى على انك قد عرفت أن ليس لنا نسبة

سوى

آولا وقوعه مثلا والحكم ادراك تحقق هنا الوقوع فى نفس الامر أو عدم تحققه فيه وبعبارة ادراك تحقق الوقوع أو تحقق عدمه فلا يكون ادراك نفس النسبة وأما ثانيا فلما علمت من كلام السيد السند فانه كالصريح في ان المراد من النسبة التامة

(قوله فما لاثبت له) اعلم ان المتأخرين بنوا ما ذهبوا اليه على ان التصور والتصديق متغايران بحسب المتعلق فقط لابحسب الذات اذ لو تعلق التصور بما يتعلق به التصديق لزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم والجواب عنه وتحقيق ان التغاير بينهما بالذات لا بحسب المتعلق فقط يطلب من محله قال ميرزاهد ثم القول بتربيع أجزاء القضية كما ذهب اليه المتأخرون كأنه مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فقط فانهم لما رأوا ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق اذ متعلق التصور مغاير عندهم لمتعلق التصديق ومتعلق التصديق نسبة تامة وان الشك تصور لايتعلق الا بالنسبة ولا يمكن النسبتان التامتان فى قضية واحدة اعتبروا فيها نسبتين احداهما نسبة تقييدية ثبوتية يتعلق بها الشك وسموها بالنسبة الحكمية والنسبة بين بين وثانيهما نسبة تامة خبرية هى وقوع النسبة التقييدية أولا وقوعها وسموها بالحكم والحاصل أن الشك تصور والتصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق فلايتعلق الشك بما يتعلق به التصديق والشك لا يتعلق الا بالنسبة فلا بد وان يكون تلك النسبة غير النسبة التى يتعلق بها التصديق والتصديق لايتعلق الا بالنسبة التامة فلا بد من اشتمال القضية على نسبة أخرى غير النسبة التامة والوجدان السليم يحكم ببطلانه الا ترى انه لايفهم من قضية زيد قائم مثلا الا زيد وقائم والنسبة التى بينهما والمفهوم منهما ليس الا نسبة واحدة ولا يحتاج فى عقده الى نسبة أخرى انتهى بايضاح وقد تقدم مزيد لهذا فارجع اليه ومنه ينكشف معنى استدلال المحشي في قوله والا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة أى والوجدان السليم حاكم ببطلانهما فلا يقال ان المتأخرين يلتزمون اللازم ويمنعون بطلانه بل هو محل النزاع علي ان المصرح به في لسان المناطقة جميعا

بما فيهم المتأخرون ان التصديق

> سوى الوقوع واللاوقوع وهما النسبة التامة الخبرية وأما النسبة التقييدية المغايرة لها فمما لاثبت له والا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وهذا مصطلح الأصوليين من الاشاعرة والخطاب فى اللغة

مسبوق بتصورات ثلاثة أو انه هى والحكم تقدم

(قوله من الاشاعرة) خلافا للماتريدية والمعتزلة أما الاول فقد قال صاحب المرآة بعد ان نسب التعريف المذكور لبعض الشافعية وتكلم عليه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما يثبت بالخطاب لاهو قلت وهو أثر خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فهو أي الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول تكليفي والثاني وضعي أما التكليفي فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب أو أثر الفعل المكلف كالملك فانه أثر لفعله الذي هو الشراء ونحوه وما يتعلق بالملك كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة الي آخر ما قال والمحشي وان كان سيذكر احتمال ان يراد من الخطاب الأثر المترتب عليه لكن باعتبار ان يراد من الحكم المحكوم به وبالجملة فظاهر التعريف ان الحكم نفس خطاب الله وكلامه النفسي ويؤيده ما ذكروه جوابا عن بعض اعتراضات المعتزلة على التعريف من ان الخطاب عندكم أي الكلام النفسي قديم والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه فما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فالحكم اذن مباين للخطاب فلا يصح تعريفه به والجواب هو ان حدوث الحكم غير مسلم بل الحادث تعلق الحكم بالفعل تنجيزاً نعم كثيراً ما يطلقون الحكم على أثر الخطاب من الوجوب ونحوه فاما ان يدعي اشتراكه فى لسانهم وهو ظاهر يؤيده وقوع التصريح بان اطلاق الحكم على أثر الخطاب حقيقة أو ان اطلاقه عليه مسامحة ولا نسلم وقوع التصريح من جميع الاصوليين أو ان الايجاب والوجوب متحدان بالذات كما ذهب اليه العضد وسيأتي وأما الثاني فلعدم صحة ان يكون خطاب الله الخ معنى للحكم عند المعتزلة فان الخطاب اللفظي عندهم مؤيد لادراك العقل حكم الله المبنى على المصلحة والمفسدة فيما يستقل العقل به ضروريا كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو نظريا كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وكاشف عن حكم الله فيما لا يستقل به كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وينكرون الكلام النفسي بالمعنى المغاير للعلم والارادة فان مدلول العبارات عندهم فى الخبر العلم القائم بالمتكلم وفي الامر ارادة المأمور به وفي النهى كراهة المنهى عنه فلا

يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات فاذن يكون معنى الحكم عندهم ارادة الله اشتغال ذمة العبد بالفعل أو الكف وهو محل النزاع بيننا وبينهم في ثبوته قبل الشرع وانتفائه والله أعلم (قوله توجيه الكلام نحو الغير) عبارة شارح المرآة والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول الشيخ انتهى (قوله خرج خطاب من سواه) لا يقال اذا أمر الرسول المكلف أو السيد العبد وجب عليهما المأمور به فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود هاهنا الا حكمه لانا نقول ذلك الوجوب أيضاً بايجاب الله تعالى فايجابهما كاشف عن ايجابه الذي هو الحكم أفاده السيد (قوله والمراد به هاهنا الخ) عبارة السيد وهو المراد هاهنا اللهم الا اذا أريد بالحكم المعنى المصدري وهو التكلم أعني ايراد الكلام المتعلق بافعال المكلفين الخ وهو المعنى في قولك حكم الله بكذا وهو حاكم به لا المعنى الحاصل بالمصدر أعني الكلام المتعلق فيصح ان يحمل الخطاب على معناه الاصلي أعني التوجيه المخصوص المتعلق بافعال المكلفين انتهى بايضاح ولا يخفى بعد ارادة هذا المعنى كما أشار اليه فان الكلام في الحكم الاصطلاحي الشرعي الذي يقع مدلولا للكتاب والسنة والاجماع والقياس فلذا لم يتعرض له المحشي ووجه ارادة الكلام النفسي من لفظ خطاب أن ينقل الى مطلق كلام لفظياً أو نفسياً نقل اسم المصدر الى معنى المفعول ثم يراد منه خصوص النفسي لعلاقة الاطلاق والتقييد بقرينة ان اللفظي ليس بحكم كما صرح به السيد وعبارته والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع وعلى مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجه به نحو الغير للافهام وأريد به هاهنا المعنى الثاني فان الخطاب اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه فالكتاب واخوانه دلائل الحكم الذي هو الكلام النفسي على الوجه المخصوص فاندفع ما يقال من ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة والدليل الشرعي ليس الا خطاب الله أو ما يقوم مقامه ولو كان الحكم أيضاً خطابه كان الفقه العلم بخطاب الله

(٩٨)

توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه والمراد به ههنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره في حواشي العضد سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب أى من شأنه التخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى من قدم الحكم والخطاب بناء على أزلية تعلقات الكلام وتنوعه فى الازل أمراً ونهياً وغيرهما أو فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متهيء لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من أن الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم

الحاصل عن خطابه ووجه اندفاعه ان الدليل هو الخطاب اللفظي والحكم هو الخطاب النفسي ولا استبعاد في تدوعه كون أقواله وأفعاله تعالى كاشفاً عن الحكم القائم بذاته سبحانه وكذا الاجماع وغيره انتهى ببعض ايضاح فقول المحشي لان اللفظي ليس بحكم الخ بيان للتجوز الثاني (قوله سواء فسر الخطاب الخ) اعلم أن الاشاعرة اختلفوا فى حدوث الحكم وقدمه وهو مبني على اختلافهم في أمرين آخرين أحدهما هل تنوع الكلام الى أنواعه الخمسة الامر والنهي والاستفهام والخبر والنداء أزلي قال الاشعري وجماعة نعم وذهب ابن القطان وطائفة كثيرة من المتقدمين الى حدوث هذه الانواع الخمسة والفريقان متفقان على أن الكلام صفة واحدة فى ذاته وتنوعه اليها انما هو بحسب التعلقات الازلية أو الحادثة كما انه لا نزاع بينهما في اتصاف الله تعالى بهذه الانواع فيما لا يزال وذهب بعض الاشاعرة الى ان كلام الله تعالى القائم بذاته ليس صفة واحدة بل خمس صفات هى تلك الاقسام المذكورة وليس في المقام متسع لتحقيق هذه المذاهب وثانيهما لفظ الخطاب المعبر به عن الكلام النفسي فسره بعضهم بما يقع به التخاطب أي الكلام النفسي الذى من شأنه التخاطب به وقع بالفعل أم لا وعدل المحقق عما قاله العضد وأقره السيد من أن الخطاب على هذا القول هو الكلام الذي علم أنه يفهم فيكون المعتبر في كون الكلام خطاباً أحد الامرين الافهام بالفعل أو العلم فى الحال بالافهام فى المآل وأما المفهم بالقوة مع عدم العلم فى الحال بكونه مفهما فى المآل فليس الا خطابا بالقوة عند الفريقين لما قاله بعضهم من أنه ادعاء محض بل الكلام الذي هيئ للافهام خطاب عند من يكتفي بالصلوح للافهام في المآل علم انه يفهم ما لا أم لا نعم يشترط للعلم بانه خطاب علم كونه مفهما فظهور الخطابية انما هو بالعلم وأما نفس الخطابية فبالتهيؤ والتوجه للافهام ولو حالا فبناء على هذا القول يكون الكلام خطاباً في الازل فيكون حكماً متنوعاً الى الامر والنهي فيه وهو

توعه في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع أقسام الكلام يمتنع قدمه مع قدمه أو ماخوطب به أى ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلاة وحينئذ يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم لا بجميع أفعالهم على ما توهمه اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم أصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عليه السلام أيضاً لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة أزلية واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد

أي الا شعري ومن تبعه وفسره بعضهم بالكلام النفسي الذي قصد من داله افهام من هو متهيء لفهمه فيخرج عنه الحركات والاشارات المفهمة بالمواضعة والألفاظ المهملة ويخرج باعتبار القصد الكلام الذي لم يقصد بداله افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا وبقوله من هو متهيء لفهمه الكلام الملقى لمن لايفهم كالنائم قال السيد والظاهر عدم اعتبار هذا القيد والا لما صح ان يقال لمن وجه الكلام لمن لا يفهم أنت ملوم على خطاب من لايفهم بل يجب ان يقال أنت ملوم على توجيه الكلام له من غير تعبير بلفظ خطاب ولعل المحشي لم يحفل به لانه لو لم يعتبر لم يتحقق الافهام بالفعل الذي هو مرجع هذا التفسير ولا نسلم بطلان اللازم المذكور فمن ذهب في الخطاب الى هذا المعنى وقال بحدوث تعلقات الكلام قال بحدوث الحكم وتنوعه الى الامر والنهي فيا لا يزال هذا تقرير كلامه وأنت خبير بان بناء القول بحدوث الحكم والخطاب على حدوث تعلقات الكلام ممنوع فكثير ممن ذهب الى حدوث الحكم والخطاب ذهبوا الى أزلية التعلقات قال الآمدي فى مسئلة أمر المعدوم الحق ان الكلام فى الازل لا يسمى خطابا قال الاسنوي ووجهه ان الخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون الا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام فانه قد يقوم بذاته طلب التعلم من ابن سيولد وعلى هذا فلا يسمى خطابا الا اذا عبر عنه بالاصوات بحيث يقع خطابا لموجود قابل للفهم انتهى وبالجملة فمدار حدوث الحكم على تفسير الخطاب بهذا المعنى أو اعتبار التعلق التنجيزي الحادث سواء قلنا بازلية التعلقات أم لا والله أعلم (قوله وهذا معنى الخ) أي ليس معنى حدوثهما انهما صفتان حادثتان قائمتان بذاته تعالى فان ابن القطان من الاشاعرة وهم يجمعون على استحالة ان يكون له صفة حادثة خلافا للكرامية بل مرجع الحدوث الى التعلقات بل أقسام الكلام جميعا وهى الخمس المتنوع اليها بحسب التعلق يمتنع قدمها لما يلزم عليه من السفه مع ان ذات الكلام قديم ولا بعد فيه فان المستحيل وجود الجنس الحقيقي كالحيوان بدون أنواعه الحقيقية مثل الانسان والفرس والكلام جنس اعتباري والاقسام أنواع اعتبارية كزيد بالقياس الى كونه قائماً وقاعداً ونحوه وقوله أو ماخوطب الخ عطف على قوله أما الكلام النفسي والتجوز على هذا لعلاقة السببية (قوله ومعنى تعلقه بافعال الخ) دفع لما يقال من الاحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده واجزاء الاضحية بالعناق فى حق أبي بردة وحده وذلك كله خارج عن الحد لتقييده بالمكلفين فانه جمع محلى بالالف واللام وأقله ثلاثة ان قلنا لا يعم فلو عبر بالمكلف لصح حمله على الجنس وأجاب عنه بعضهم بانه من مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع واعترضه السيد بما حاصله انه ان أراد المقابلة بين الخطاب والافعال فالخطاب ليس بجمع وان أراد بين الافعال والمكلفين وهو صريح كلام الاسنوى كما في ركب القوم دوابهم فظاهر ان اعتبار التوزيع لا يفيد هاهنا فان مفاد الكلام حينئذ ان الحكم الخطاب المتعلق بفعل زيد المكلف وبفعل عمرو المكلف وبفعل خالد المكلف فيفيد ان هناك تعلقاً واحداً ارتبط بجميع هذه الافعال المنسوب كل منها الى صاحبه كما هو الحال في ركب القوم دوابهم ومحصل دفع المحشي ما قال السيد انه من قبيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحداً منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلا وبه تعلم سقوط ما ذكره بعض حواشي قول أحمد وقوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال يعني بالاقتضاء والتخيير والا فهو موجود كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون (قوله لا يقال الخ) مورد الاشكال قوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال وقوله الا باعتبار تعلقه سواء فيه اعتبار التعلق المعنوي أو التنجيزى

(قوله وخرج بقوله المتعلق الخ) فيه اشارة الى ان قيد المتعلق ليس للاحتراز بل هو صفة لازمة للخطاب اذ خطابه تعالى لا يخلو عن تعلق بشيء وقوله المتعلقة باحوال ذاته الخ ومثله المتعلقة بذوات المكلفين والجمادات نحو ولقد خلقناكم. ويوم نسير الجبال والمتعلقة ببقية الحيوانات وبغير المكلفين من الانسان وصفاتهما وأفعالهما وصفات المكلفين مما لم يدخل فى أفعالهم (قوله اما طلب الفعل الخ) لم يقيده بغير الكف ليتناول وجوب الكف عن الحرام فقوله أو طلب الترك الخ أي الكف من حيث أنه وسيلة الى عدم ما هو شر بالذات وهو الفعل المحرم فلا ينافى ان طلب الكف فى نفسه ايجاب ومثله يقال فى التعريفين الآخرين (قوله ومعنى التخيير عدم الخ) فيه مسامحة فان التخيير الخطاب الدال على جواز التلبس بالفعل وعدمه خلافا لمن قال ان المباح جنس للواجب فان الاباحة عنده الخطاب الدال على جواز الاتيان بالفعل لكن لما كان مدرك هذا الخطاب عدم طلب الفعل والترك جعله عينها فيكون فيه اشارة الى ان الاباحة الاصلية حكم شرعي ثابت بالخطاب لانها لا تكون الا حيث لا يتحقق طلب الفعل والترك وقد جعلنا عدم الطلب هو الاباحة هذا وفى المسلم وشرحه والحنفية لما وجدوا أحكام ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني لاحظوا في التقسيم حال الدال فى الطلب الحتمى لانه العمدة فى الباب فقالوا ان ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض ان كان ذلك الطلب للفعل أو التحريم ان كان ذلك للكف أو ثبت الطلب الجازم بظني فالايجاب ان كان ذلك الطلب (١٠٠) للفعل وكراهة التحريم ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة والخلاف فى التسمية لا فى المعنى (قوله كالقصص المبينة الخ) ان قلت القصص انما تقص لبيان الافعال الحسنة فيطلب الاتيان بامثالها أو السيئة فتحرم ويجب اجتنابها فتفيد الحرمة والوجوب نظراً الى ان شرائع من قبلنا حجة واجبة العمل قلنا المعتبر فى الحكم الخطاب المفيد للوجوب ونحوه صراحة ثم ان عممنا الخطاب ليتناول الاحكام الوضعية كالسببية والشرطية بناء على اعتبارها من الحكم المصطلح عليه وان كان الحق حينئذ زيادة قيد أو الوضع فان السببية أو الشرطية شيء والوجوب الضمني شيء آخر أشكل اخبار خروج القصص من التعريف فانها متضمنة أحكاما والدلالة الضمنية اعم من ان تكون مقصودة من الدال أم لا ليتيسر دعوى تناول التعريف للاحكام الوضعية عند عدم زيادة قيد أو الوضع فان قوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله الصلاة من غير طهور لا يفهم منه بما هو هذا الكلام الا الاشتراط وأما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلاة كيف وان كثيراً من الاحكام التكليفية ضمنية غير مقصودة ألا ترى وجوب مقدمة الواجب المطلق بوجوبه وقد جعل بعضهم وجوب الصلاة مثلا على غير من لم يخاطب مشافهة بمثل أقيموا الصلاة بطريق الضمن والتبعية تحاشياً من السفه اللازم لمخاطبة المعدوم وبالجملة فقد انكشف لك أنه لا مناص من تعميم الخطاب للصريح والضمني فيشكل أمر هذه القصص وظاهر أنه لا بعد في التزام أنها من الحكم والاحكام الوضعية اذا لم تعتبر من الحكم المصطلح كما هو رأي فواضح والا فالمناسب زيادة قيد أو الوضع ليتناولها من حيث كونها أحكاما وضعية فتدبر (قوله فان قيل الخ) هذه شبهة الذاهبين الى ان تعلقات الكلام وتنوعه بحسبها حادثة كما أشرنا اليه وقوله قلت السفه الخ أورد عليه شارح المواقف ان ما يجده أحدنا فى باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه وأما نفس الطلب فلا شك فى كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون ما يطلب منه شيء محال انتهى وأنت خبير بأن العزم على الطلب وتخيله ليسا بطلب والابن حينما يطلع على ما قام بنفس أبيه المعدوم

متعلقاً بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تعالى (ولم يكن له كفواً احد) ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو طلب الفعل بدونه وهو الندب أو طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المبينة لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالي (والله خلقكم وما تعملون) فان قيل اذا كان الخطاب فى الازل متعلقاً بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعرى يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه قلت السفه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه وأما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فأمره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق

حين الاطلاع يرى نفسه ملزما أي الزام ويسعى في امتثال الامر جهد المستطاع فلولا ان هناك أمراً حقيقة لما علم هذا من نفسه غايته كان الامتثال موقوفا على اطلاعه على هذا الامر النفساني وكذلك الاب حينما قام بنفسه هذا الالزام الناجز ضرورة انه لم يتحقق منه شيء بعد هذا لم يرد ان ابنه المعدوم يمتثل حين قيام هذه الحالة بنفسه بل عند اطلاع ولده عليها ولو بعد فقد ان الاب ومثل هذا كثير كما اذا كان لك صديق لا يسعه مخالفتك اذا أصدرت له مكتوبا يتضمن أوامر ونواهي فعند اطلاعه عليه يرى نفسه انه الزم حين تحرير المكتوب لا حين الاطلاع عليه كيف وان المرسل لم يتحقق منه شيء سوى ما كان عند التحرير ولو كان القائم بنفسه عزم أو تعليق لوجب ان يكون هناك بعد هذا حالة أخرى بها يتحقق الالزام الناجز وكذلك من وقف شيأ وقال ليفعل ناظر وقفنا هذا كيت وكيت فكل من يتولى أمره يرى نفسه ملزما بهذه الاوامر كيف ولو كان المتحقق هناك مجرد العزم لقضى بأن الرسول عليه السلام لم يأمرنا بشيء ولم ينهنا عنه بل عزم على الامر والنهي فقط بالنسبة الينا وفساده معلوم من الدين بالضرورة قال الشارح في حاشية العضد واعلم أن القول بعموم النصوص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد حتى قال الشارح العلامة ذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام وما قال العضد من أنه لا يقال للمعدومين يا أيها الناس ونحوه وأنكاره مكابرة حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة وأما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين أو الناس عليهم بطريق التغليب فلا ومثله فصيح شائع يعرفه علماء البيان انتهى وظاهر ان اعتبار التغليب انما هو تصرف في دلالة اللفظ وأما تعلق الخطاب والاحكام بالموجودين والمعدومين فسواء كما يعلمه من رجع الى وجدانه فما قيل ان حقيقة الطلب انما تعلقت صريحاً بالمخاطبين الموجودين في زمان النبي عليه الصلاة والسلام ووجود فرد منهم يكفي في خروج الخطابات عن السفه وأما تعلقها بنا صريحاً في ذلك الزمان فممنوع ووجوب الامتثال لا يقتضي ذلك. (١٠١) بل يكفي فيه كوننا مأمورين ومنهيين ضمناً وتبعاً انتهى

بهذا البحث (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما) من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما خوطب به فمطابقة المثال ظاهرة وان كان المراد ما تعلق به التخاطب فالحكم حينئذ هو

خلاف الانصاف وما ذكر السيد من ان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال فمن باب اشتباه الطلب الناجز بالخطاب الواقعي كما يعلم بالوقوف على كلام الغزالي في مبحث أمر المعدوم من المستصفى وأنت بعد هذا تعلم أنه لا مانع من اعتبار التكاليف الشرعية كلها أزلية وليس للحكم تعلق تنجيزي حادث ووظائف الرسل عليهم الصلاة والسلام انما هي الاطلاع على ما قام بذات الله سبحانه في الازل ومعنى قولنا لا حكم قبل الشرع ان تلك الاوامر الناجزة أزلا يشترط في امتثالها ان يطلع عليها المكلفون بواسطة الرسل عليهم السلام والمعتزلة يوجبون الامتثال فيما يمكن للعقل الاطلاع ولو بواسطة النظر بخلاف ما لا يمكنه معرفته فامتثاله يتوقف على اطلاع الرسول عليه السلام وتعلم انه لا معنى لاعتبار ان في الاوامر تعلقات اعلامية قبل الوقت فان من تأمل قول السيد لعبده صم غداً علم انه يلزمه في الحال الزاما ناجزاً بانه عند مجيء الغد يصوم ولا ينساق الذهن الى ان هناك تعلقاً آخر ولو انهم اعتبروا التعلقات الاعلامية في الخطاب بالمجمل المتأخر عنه بيانه لكان له وجه قال في المستصفى فان قيل أتقولون ان الله تعالى في الازل آمر للمعدوم على وجه الالزام قلنا نعم نحن نقول هو آمر لكن على تقدير الوجود كما يقال الوالد موجب وملزم على أولاده التصدق اذا عقلوا وبلغوا فيكون الالزام والايجاب حاصلا ولكن بشرط الوجود والقدرة ولو قال لعبده صم غداً فقد أوجب والزم في الحال صوم الغد ولا يمكن صوم الغد في الوقت بل في الغد وهو موصوف بانه ملزم وموجب في الحال انتهى والتنظير بما ذكره يدل على ان قولهم على تقدير الوجود مرتبط بالفعل المأمور به أي الفعل الذي يفعله المكلف على تقدير الوجود مأمور به أزلا وبالجملة فرغ ربك من العالم وانما هي شؤون يبديها ولا يبتديها والله أعلم (قوله من الندب الخ) الندب والكراهة نحو الاباحة حيث لا الزام فيها والتحريم نحو الوجوب لتحقق الالزام فيهما وهذا أولى من اعتبار الثلاثة نحواً لكل منهما في انها حكم شرعي (قوله فمطابقة المثال ظاهرة) فيه انها ليست ظاهرة باعتبار التمثيل بالاباحة وكذا التحريم واعتبار ان الاباحة والتحريم يصح ان يراد منهما مصدر المفعول لا يصحح دعوى ظهور المطابقة فان المتبادر من المصدر المبني للفاعل اللهم الا ان تكون أل في المثال للعهد أعني الوجوب

خاصة وقوله المترتب فى معنى التعليل لما قبله وقوله على المسامحة الظاهر انهافي بجرد وضع الوجوب محل الايجاب لكونه أثره من غير ان يتجوز بالوجوب عنه كما هو الموافق لتفرقة بعضهم بين المسامحة والمجاز ويحتمل كما قيل انها في استعمال الوجوب فى معنى الايجاب استعمال اسم المسبب في سببه (قوله وأما على ماذكره بعض المحققين) هو المولى عضد الدين ولسب اليه مع كونه مأخوذاً من كلام الامام فى المحصول لما أضافه اليه من التحقيق والتدقيق. كما يعلم من كلام الشارح هناك وحاصله أن الوجوب والايجاب متحدان بالذات وهما قول افعل النفسي القائم بذاته تعالى لانه ليس للفعل من الايجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوبا فان القول لفظياً كان أو نفسياً ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية أي لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لان القول يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعدوم متصفاً بصفة حقيقية ومختلفان بالاعتبار فاذا اعتبر قول افعل من حيث قيامه بالذات كان ايجابا واذا اعتبر من حيث تعلقه بالفعل كان وجوبا فمن حيث الاتحاد بينهما لا بأس بجعل الوجوب مثالا للحكم وأورد عليه ان الوجوب يترتب على الايجاب بالفاء فكيف الاتحاد والا لزم ترتب الشيء على نفسه وأجيب بعدم المنافاة بين الاتحاد والترتب فانه لاختلافهما بالاعتبار يرجع الترتب الي الاعتبارين فكانه قيل قام القول بالذات فتعلق بالفعل فقوله فان الخطاب اذا نسب الخ بيان للاختلاف بالاعتبار وأما دليل الاتحاد بالذات فقد علمته وناقشه السيد فراجعه وقوله والترتب الخ اشارة للايراد وجوابه المذكورين (قوله لان المتبادر من الافعال الخ) ولذلك اعترض بعضهم التعريف بانه لا يتناول مثل وجوب الايمان والنية وحرمة الحسد وأجابوا عنه بانه يمكن ان يحمل الفعل على مايصدر من المكلف لكن فى كلام بعضهم ما يفيد ان الفعل يتناول الاعتقاد والنية والقول على سبيل الحقيقة ويؤيده ما نقله بعضهم ان الفعل في اللغة الامر والشأن وعلى هذا تعريفهم الحد العرفي بأنه فعل ينبيء الخ (قوله لم يكن علم الكلام من علماً الخ) أي لم يكن هذا المقسم أعني العلم بالاحكام الشرعية صادقا على ما اعتبره الشارح قسما منه اعني علم الكلام فان الشارح وان قسم الاحكام الشرعية ولكن تقسيمها وسيلة الى اقسام العلم بها فلذا اجعل المحذور انتفاء صدق المقسم المقصود بالذات وفيه اشارة الى وجه اختلال كلام الشارح حين اذ لم يعم الفعل وهو تقسيم الشيء الى نفسه وغيره. واعلم انه لا اختلال على هذا التقدير في قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل كما وهم فانه ان جعل الحكم الايجاب مثلا والكيفية مثل الوجوب فواضح وان أريد منه ماحكم به فمعنى تعلقه بكيفية العمل رجوعه اليها وكونه جزئيا منها فان كيفية العمل أعم من الحكم إذ تتناول أي صفة لاي عمل بخلاف الحكم فانه على هذا التقدير صفة خاصة بنحو الوجوب لعمل مخصوص أعني فعل المكلف (قوله بل بالاعتقاد) أى يتعلق بما يكون الغرض منه الاعتقاد (قوله ولو تكلفنا الخ) علمت انه حقيقة لغوية فالاعتقاد فعل القلب بمعنى أمره وشأنه يصدر عنه بمباشرة الاسباب وان كان كيفا ولولا هذا التعميم لخرج كثير من مسائل الفقه عن تعريفه كما هو مبسوط فى محله (قوله فى العلم بالوجوب واخواته) كوجوب المعرفة والنظر وحرمة الترك والجهل به تعالى وأولوية تفويض المتشابه بالنسبة لتأويله وكراهية التأويل بالنسبة للتفويض وجواز اعتقادعينية الوجود أو زيادته واستشكل بعضهم كلام الخيالي بأنه ان اراد أنه يلزم انحصارها فى المسائل التى محمولاتها الوجوب واخواته حالا فاللزوم ممنوع فان كون العلم متعلقا بتلك الاحكام لا يقتضي ان يكون محمولات مسائله كذلك وان أريد انه يلزم انحصارها فى المسائل التى محمولاتها كذلك إما حالا أو ما لا فاللزوم مسلم وعدم الانحصار ممنوع فان مسائل الكلام كلها راجعة لوجوب

الايجاب مثلا لا الوجوب الذي هو أثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال أوجبه فوجب فالتمثيل حينئذ مبنى اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من أن الايجاب والوجوب والحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب لذا نسب الى الحاكم يكون ايجاباً واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوباً والترتيب بالفاء أيضاً باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكر الشارح فى التلويح (قوله وهذا الاخير الخ) يعنى ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق أفعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد هنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام علماً بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته

الاعتقاد أو استحبابه مثلا قولنا فى الكلام الله تعالى واحد يرجع الى قولنا يجب الاعتقاد بوحدانيته تعالى انتهى وغير خاف عليك ان تأويل الله تعالى واحد الى ما قال غير صحيح اذ المراد اقامة برهان الوحدانية عليه التصديق بثبوت الوحدانية له تعالى لا وجوب ذلك التصديق فان هذا مندرج فى ضمن مسئلة وجوب المعرفة تأمل (قوله من حيث يقصد به الاعتقاد) فيه اشارة الى ان هذه المسائل التي انحصر فيها الكلام تكون فقها من حيث ثبوت الوجوب واخوانه لموضوعه الذي هو من أفعال المكلف وكلاما من حيث يقصد اعتقادها (قوله بتلك الخطابات) أي المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث قصد الاعتقاد فما فى بعض النسخ من ذكر قوله بالاقتضاء والتخيير بعد قوله بتلك الخطابات لا حاجة اليه لاستفادته من الاشارة (قوله كون تلك الاحكام الخ) الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام بأن يكون العلم عبارة عن التصديق وتلك الاحكام مصدق بها لا كون تلك الاحكام جزأ من ذلك العلم فحينئذ يكون العلم عبارة عن المسائل ويكون التعلق المذكور من تعلق الكل بالجزء ولا كون تلك الاحكام سببا لذلك العلم بأن يكون العلم عبارة عن الملكة ويكون التعلق من تعلق المسبب بالسبب أفاده بعضهم (قوله لا كونها بعضا من معلوماته هذا متعلق بقيد فقط الملحوظ فى الاحكام) أي كون تلك الاحكام فقط معلومات له لا كونها بعضا من معلوماته ثم لا يذهب عليك انه لا حاجة لاثبات كون تلك الاحكام فقط معلومات له لا كونها بعضا من معلوماته الى الاحالة على الظاهر السابق الى الفهم ولا الى الاستدلال عليه بقوله والا لم يطابق الخ لان كون التعريف جامعا يقتضي انحصار معلوماته فى تلك الاحكام اذ ما ذكره الشارح رحمه الله اشارة الى تعريف العلمين أفاده بعضهم (قوله والا لم يطابق) أي مطابقة جزيلة خالية عن الركاكة كما يفصح عن هذا كلامه آخراً وقوله ولا يخفى ركاكته غير مسلم اذ وجه التسمية لا يلزم وجوده فى جميع افراد المسمى ولا فى جميع أجزائه كذا أفيد (قوله من قبيل تعلق العلم بالمعلوم) أى وكان معلومه تلك الاحكام فقط وكان الاولى ان يذكر هنا أيضا (قوله فالتعبير عنه بما يتعلق الخ) أى فالتعبير عن علم الكلام بالعلم المتعلق بالوجوب ونحوه كما يلزم ذلك حين ارادة المعنى الاخير من الاحكام ثم العلاوة المذكورة على تقدير تسليم ان يكون معنى الكلام ما ذكره القائل المذكور فلا يلزم الانحصار حينئذ بل يلزم هذه السخافة والا فالاعتراض بالسخافة بعد الاعتراض بالانحصار الذى هو باطل فى غاية السخافة (قوله تعريفا للحكم الشرعي) يعني ان لفظ الشرعية الواقعة صفة للاحكام جزء المعرف بالفتح وليس التعريف المذكور تعريفا للموصوف المطلق عن التقييد بالشرعي

من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان فى التسمية معنى التخصيص ولا شك فى ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضاً من معلوماته والا لم يطابق قوله لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه حينئذ ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات تكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا فى القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز أن يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضا منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام فى تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة (قوله واستدراك قيد الشرعية الخ) لان أخذ الخطاب المضاف الى الله فى تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا أن يتكلف فى دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول أي لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات الشرعية أو يقال فى الثانى أي لفظ الشرعية تأكيد لانه تصريح بما علم ضمنا أو يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي على مانقل عن أصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق (قوله فالمراد) يعني اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا

فلا يكون الاضافة الى الله مأخوذاً في الموصوف فيلزم استدراك صفته (قوله وهو الاظهر) أنما كان كذلك لان المتبادر أن يكون هناك مغايرة تامة بين الشيء وما تعلق به لا بمجرد الكلية والجزئية والمسبب والسبب وان كانا كذلك لكن حصول ملكة كل علم سببه ممارسة ادراكات النسب التي في مسائل ذلك العلم فتكون النسب سبباً بعيداً فلهذا كان خلاف الاظهر ان قلت لكن لفظ المتعلق في قول الشارح رحمه الله تعالى والعلم المتعلق بالاولى والعلم المتعلق بالثانية لا يلائم المعنى الاول اذ الانسب بناء عليه أسقاط لفظ المتعلق والاكتفاء بقوله والعلم بالاولى والعلم بالثانية قلت في الاتيان به فائدة الايذان بالاحتمالات الثلاثة للفظ العلم من غير تكلف ولو قال ما ذكر لتبادر منه خصوص المعنى الاول (قوله وعلى الثانى) ان قلت مابال الحالي فيما نقل عنه كما سيأتي منع ان يراد من العلم على الاحتمال الثاني للحكم معني التصديق وعلله بأن جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه أعني التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقاً بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض مع ان غايته انه من تعلق الكل بجزئه قلت ليس مناط التكلف انه من باب تعلق الكل بالجزء بل لان المتبادر من الاحكام الاولى والثانية هو جملة الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل والمتعلقة بالاعتقاد فحملها على الكل الافرادي وارادة كل حكم بخصوصه لايكاد الذهن ينساق اليه وكذا حمل التصديق على خصوص مذهب الامام مع بعده خروج عن الجادة وبه يندفع شكوك بعض الناظرين (قوله فان المراد بالحكم هناك الخ) وكذلك هنا بناء على حديث اعادة الشيء معرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائز العدول عنه لقرينة لم يقل يدل عليه بل قال يؤيده لعدم ظهور قرينة العدول (قوله فحينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم الخ) ان قلت معلوم الحكم بالمعنى الثاني هو النسبة فقط لا المسئلة التي هي عبارة عن مجموع المحمول والموضوع والنسبة قلت ما أشار اليه هنا هو التحقيق قال العلامة ميرزاهد الذي لا يتعدي عنه الحق ويحكم به العقل الغير المشوب بالوهم ان التصديق يتعلق أولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي لا يصح ان يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي هذا هو التحقيق الذى أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قايم مثلا يحصل لك أولا الاذعان بان زيداً قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التى هي فيها كما يشهد به الواجدان انتهى (قوله كما يقال فلان يعلم النحو) قال الشارح في شرح التلخيص اذا قلت فلان يعلم النحو لا تريد ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه بل تريد ان له حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيل مسائله بها يتمكن من استحضارها فالمراد بعلمه بالنحو حصول ملكته له

فالمراد إما المعنى الاول أعنى النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمي علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم أعني التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلي الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثانى يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعني الثانى فانه لا يتأتي فيه التوجيهات الثلاث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجيء وسمو أما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لامعنى لافادة معرفة التصديق (قوله أو الثاني الخ) يعني ان المراد إما المعنى الثانى وهو ادراك تلك النسبة فحينئذ لابد أن يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية الخ عبارة عن المسائل فالمعني المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمي علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمي علم التوحيد فحينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم أو يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات الخ وحينئذ يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة انما تحصل بسبب من أدلة تلك الادراكات وانما قلنا لابد أن يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكة اذ في حملهما على التصديقات بالمسائل يحتاج معني التعلق الى التكلف بأن يقال مجموع التصديقات المتعلقة

بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ماهي متألفة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد أو يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف فى معنى التعلق حينئذ اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هى متألفة منه أعنى التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض اه (قوله وعلى التقديرين) أي سواء كان المراد المعنى الاول أو الثانى معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بأن لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ لاما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج أكثر المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب أخذها أيضا منه لتصلح للاعتداد اذ كثيراً ما يعارض الوهم العقل فيوقعه فى المهلكة كما وقع الفلاسفة فى الالهيات بخلاف مااذا كان مؤيداً بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه (قوله ان أريد به مطلق التعلق الخ) أي ان أريد به كون الشيء منسوبا الخ على أي وجه كان فالامر في صحة معنى التعلق فى كلا الموضعين ظاهر اذ يجوز حينئذ أن يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها أحد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة حينئذ الى التأويل في قوله بالاعتقاد وأما قول الفاضل المحشي من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وان أريد مطلق التعلق اذ لامعنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك فليس بشيء اذ لاشك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد منها التصديق فقط لا العمل تسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الآلية حصولها في نفسها كما حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المطالع

(قوله بمعنى ماهى متألفة الخ) اشارة الى ان المراد من المتعلق بالكسر هو الكل المجموعي ومن المتعلق بالفتح هو الافرادي فلا يلزم اتحادهما وانما يلزم اذا أريد منهما المجموعي أو الافرادي فان قلت فاذا عكس الامر لايلزم فلم اختير من الاول المجموعي قلت دفعا لتسمية كل واحد من المسائل العلم وهو خلاف المشهور أفاده بعضهم (قوله بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الخ) أي لا بان لا يخالف القطعيات والظنيات بالنسبة الى فهمه اذ لاعبرة بالظنيات فى الاعتقاديات ولا بأن لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم أحد والا لم يدخل كلام أحد من فرق المتكلمين وقد تقدم لنا كلام نفيس يتعلق بهذا الموضوع فى الخطبة فارجع اليه (قوله بمعنى انه لايدرك لولا الخ) لا بمعنى انه لايتدي به لولا خطاب الشارع اذ التوقف بهذا المعنى متحقق كما سيأتي وقوله عن المقسم هو الاحكام الشرعية فى قوله أعلم ان الاحكام الشرعية وقوله أيضا اى كما اخذت من العقل وقيل اى كثير الا كثر الذى يتوقف ثبوته على الشرع كالحشر والنشر والصراط (قوله فى كلا الموضعين) أى موضع التعلق بكيفية العمل والتعلق بنفس الاعتقاد وقوله لكونها أحد طرفيه أي لكون الكيفية أحد طرفى الحكم بمعنى النسبة وبذلك يثبت ان التعلق للحكم بكلا معنييه من تعلق العارض بالمعروض أما عروض النسبة للكيفية فظاهر وأما عروض الادراك لها فلا ن عارض العارض للشيء عارض لذلك الشيء بالواسطة أفاده بعضهم (قوله الفاضل المحشي) هو كمال الدين (قوله كما حققه السيد الخ) خلاصة ما ذكره السيد ثمة ان العلة الغائية علة ومتقدمة ذهناً ومعلول ومتأخر خارجاً فاللازم من غايية الشيء لنفسه كون وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي فلا يلزم كون الشيء علة لنفسه لما بين الوجودين من المغايرة الظاهرة ويرد عليه أن العلوم من الصور الذهنية ولا وجود لها خارجاً فكيف يتم الجواب المار فيها المصرح بالوجود الخارجي لما هو غاية لنفسه والجواب ان العلم له فى الذهن وجودان ذهنى وهو تصوره قبل تعلمه وأصيلي وهو حصوله فى الذهن بعد تعلمه بنفسه كما ان الجبان يتصور الشجاعة فيكون عنده صورتها لانفسها وحصله الفرق بين حصول الشيء بنفسه في الذهن وبصورته فيه والاول يوجب الاتصاف فيقال رجل شجاع مثلا دون الثاني فالعلم باعتبار الوجود الثانى علة لنفسه باعتبار الوجود الاول والثانى بالنسبة الى الاول

كالوجود الذهني بالنسبة الى الخارجي أفاده مولانا خالد قال الخيالي وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ جواب سؤال وهو يقرر بوجهين أحدهما أنه لما عمم التعلق صح اعتباره بالنسبة الى نفس العمل أيضا وحينئذ كان الاولى أن يعتبر بالنسبة اليه فيقال منها مايتعلق بالعمل بلا لفظ الكيفية لانه أخصر وأوفق بقرينة الآتي وثانيهما ان الحكم سواء كان نسبة أو ادراكا أحد طرفيه العمل وطرفه الآخر الكيفية وهي تعتبر لاجل العمل فلو لم يكن العمل أولى بالاعتبار فلا أقل من التساوي بينهما مع ان الكلام يكون على وتيرة واحدة وأخصر كما قدمته والوجه الاول ناشئ من قوله ان أريد مطلق التعلق فالامر ظاهر والوجه الثاني من ان النسبة اضافة بين العمل وكيفيته في نفس الامر وعبارة الخيالي فيما نقل عنه صريحة في الوجه الأول وعبارته في الاصل تحتمل الوجهين وحاصل الجواب ان الحكم في الفقه لا يتعلق بالعمل من حيث هو بل من حيث الكيفية بخلافه في الكلام يتعلق فيه بنفس الاعتقاد فلا بد من ذكر الكيفية في الاول دون الثاني فلا جواز فضلا عن الاولوية والله تبارك وتعالى أعلم. (١٠٦) وترك الكيفية في شرح المقاصد وقول الخيالي عبارة هذا الكتاب أولى مبنيان على عدم رعاية البلاغة وتمييز العلمين وجواز التعلق بالعمل مسلم لكنه مخل بالمعنى المراد واعتبار الحيثية في احدى القرينتين بلا قرينة لا يرتضيه الطبع السليم أفاده مولانا خالد (قوله لكونه معروضها الخ) أي لكون العمل معروض الاحكام كما ان الكيفية معروضة لها لكن معروضية العمل والكيفية للحكم بمعنى النسبة بلا واسطة لكونهما طرفي تلك النسبة في نحو قولنا الصلاة واجبة ومعروضيتهما للحكم بمعنى الادراك بواسطته بمعنى النسبة (قوله لا تصحيحه) أي من حيث العلم وقوله أو الاتيان به أي من حيث المباشرة ويحتمل ان كلمة أو للتنويع في العبارة أو انها بمعنى الواو ويكون العطف للتفسير كما يرشد الى هذا قوله بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع. (قوله والا لم يصح قوله وتعلق الخ) ولم يصح أيضا بيان التعلق بما سبق من كون الكيفية معروضاً لها بل يكون التعلق في الاحكام الاولى والثانية تعلق ذي الغاية بالغاية اذ المقصود من الاحكام المتعلقة بكيفية العمل تصحيح العمل والاتيان به على الوجه المشروع ومن الاحكام المتعلقة بكيفية الاعتقاد تصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع. وقد لاح من هذا أن النكتة المذكورة لادراج لفظ الكيفية في الاحكام الاولى انما تتمشى اذا فسر التعلق بتعلق العارض بالمعروض لا بتعلق ذي الغاية بها أفاده بعضهم (قوله لا من حيث ذاته) عطف على قوله من حيث انه الخ وهو احتراز عن الاحكام المتعلقة بالاعتقاد لكن تعلق ذي الغاية بالغاية والتعلق في الاحكام المتعلقة بكيفية تعلق العارض بالمعروض فلو اعتبر التعلقان تعلق ذي الغاية بها يكون تعلق الاحكام الاولى بالعمل من حيث ذاته كتعلق الاحكام الثانية بالاعتقاد ويمكن أن يكون التدبر اشارة الى هذا كذا أفيد (قوله ولا من جهة أخرى) غير جهة كون الكيفية من عوارضه [illegible]

(قوله وانما لم يعتبر التعلق الخ) يعني انا أريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل أيضا لكونه معروضها أيضا فلم لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهي أن تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف أكثر الاحكام الثانية أعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة أي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان أريد مطلق التعلق يجوز أن يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثاني أولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب أولى من عبارته اهـ ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا تصحيحه أو الاتيان به على الوجه المشروع والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية الخ لانها أيضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر معها كما في قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا تكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبينة في الفقه بل قيدا للموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه تثبت له الكيفية وانها من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة أخرى فتدبر (قوله وان أريد

بالشخص وككونه مخلوق الله تعالى أو مخلوق العبد مما لا يرجع الى إفادة كون العمل واجباً أو حراماً أو نحوذلك ويحتمل ان يكون الامر بالتدبر اشارة الى صحة ان تكون الحيثية قيد الموضوع والمحذور مندفع بأن القيد هو مطلق الكيفية والمحمول هو الكيفية الخاصة مثل الوجوب مثلا (قوله أي ما يتعلق به الاعتقاد) تفسير للمعتقدات وليس تفسيراً لما يتعلق به الاعتقاد ثم لانه لا يذهب عليك أن تعلق الاعتقاد بالنسبة وتعلقه بالطرفين ليسا على نحو واحد اذ الاول تعلق العلم بالمعلوم والثاني تعلق الموقوف بالموقوف عليه اذ الطرفان يتعلق بهما العلم التصوري لا الاعتقاد الذى هو العلم التصديقي الا على القول بمذهب الامام فقد اجتمع هنا أمران مخالفان للظاهر أحدهما تعميم المعتقد من الذى بالذات ومن الذى بالواسطة والمتبادر الاول فقط والثاني عدم كون التعلقين على نحو واحد (قوله فلا بدمن ذكرهما) أى يجب على الشارح أن يذكرهما بان يقول منها ما يتعلق بالعمل وكيفيته لكن لم يذكرهما كذلك بل أعتبر التعلق بالكيفية المضافة للعمل للاشارة الى النكتة وفى كلام بعضهم وجه الاشارة أن طرفى الاسناد وكذا القضية الموضوع والمحمول وحاصلها العمل والكيفية والعمل لكونه ذاتا وموصوفا أولى للموضوعية والكيفية لكونها عرضا وصفة أولى للمحمولية (قوله أقول المراد بالعمل عمل الجوارح الخ) قال مولانا خالد تكرر من المولى المحشي تبعاً لقضية كلام المولى الخيالي هذه الدعوى وقد وقع التصريح غير مرة في شرح جمع الجوامع وحواشيه بالمراد بالعمل في تعريف الفقه بأنه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية وبالفصل الواقع فى تعريف الحكم المار للاصوليين أعم من القلبي وغيره قال الشارح المحلى عقيب لفظ العملية المارة ما نصه أي المتعلقة بكيفية عمل قلبي أو غيره كالعلم بأن النية في الوضوء واجبة وان الوتر مندوب انتهي قال المولى ابن أبي شريف فى حاشيته عليه ما معناه أشار به الى جواب ما قيل ان أريد بالعمل فى قوله العملية عمل الجوارح فقط خرج عنه العلم بايجاب النية وتحريم الرياء والحسد ونحو ذلك مع انها من الفقه أو ما يعم القلبي دخل فيه الاعتقادات التى هى أصول الدين وحاصل الجواب اختيار العموم فدخل ايجاب النية ونحوه مما تقدم وبالتعلق

به الخ) أي وان أريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان أو تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففى قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لاحاجة الى التأويل ولكن يجب التأويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية وهو أن المراد بالاعتقاد المعتقدات أى ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة أو بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين فى محله فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى (قوله فحينئذ فيه اشارة الخ) يعنى اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين أو تعلق التصديق بالقضية فلا بدمن ذكرهما لكن فى اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهى أن موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسنداً ومثبتا والعمل مسنداً اليه ومثبتا له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية أضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد أبوه قائم زيد قائم الاب فتكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهى من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي يثبت له ويحمل عليه (قوله وليس موضوعه العمل الخ) أى ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتى ولا باعتبار نوع عرضه الذاتى اذ ليس الوقت شيأ منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشي من أن موضوع العلم أعمّ من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب أن يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين فى موضعه (قوله كما ان قولهم النية الخ) قال الفاضل المحشي النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التأويل أقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم أن

بالكيفية دون حصول النفس في القلب خرج الاعتقادات اذا التاق بنفسها على أن فرقا واضحاً بين فعل القلب والعلم القائم به اذ الاول من قبيل الارادة والفرق بين العلم والارادة من المسلمات في علم الكلام والوجدانيات للخواص والعوام انتهى معنى كلامه وبه يهد ماشيد المحشي بنيانه من القواعد ويظهر أن ماذهب اليه الفاضل المحشي لايجدي عنه والله تعالى اعلم انتهى (قوله ينبغي أن يكون موضوع الفرائض الخ) وما يذكر فيه من بيان حكم تجهيز الميت وتكفينه وتنفيذ الوصايا وايفاء الدين وغير ذلك مما ليس من قبيل قسمة التركة فهو استطرادى (قوله كمسئلة المجنون والصبي) كما يقال يجب الزكاة في مال المجنون والصبي وكما يقال يجب على الصبي والمجنون ضمان ما أتلفه فتقدير الاول الولي يجب عليه اخراج زكاة مالهما وتقدير الثاني الولي يجب عليه ضمان ما أتلفاه من مالهما كذا في شرح جمع الجوامع (قوله باعادة الجار) أى فيكون مزيدا للتوكيد ولا عمل له بل للاول فيظهر ماقاله الخيالي (قوله فان المعطوف والمعطوف عليه الخ) أي والمجموع منصوب على المفعولية لفظ المتعلق (قوله أورد فيه بطريق المبدئية الخ) ومثله حجية القياس والكتاب والسنة لكن تعرض الاصوليون لحجية الاجماع والقياس دون أخويهما لانهما كثر فيهما الشغب من الحمقى من الخوارج والروافض خذلهم الله تعالى وأما حجية الكتاب والسنة فتفق عليها عند الامة ممن يدعي الدين كافة فلا حاجة الى الذكر (قوله ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات أصول الفقه الخ) فيه ان الاجماع لا يكون من موضوع الاصول باعتبار ذاته بل من حيث كونه دليلا سمعيا ولا معنى لكونه كذلك الا كونه حجة فتكون الحجية قيداً في موضوعيته فليست من الاعراض الذاتية له قال ابن الهمام ان أفاد الدال على الموضوع عنوانا خارجا فانما يبحث في ذلك العلم عما صدق عليه اذا وجد متصفاً به اذ الموضوع هو المقيد فان لم يوجد المقيد لم يوجد فاذا وجد مع قيده بحث حينئذ عن أحوال له أخرى غير القيد وهذا لان البحث يستدعي جهالة ثبوته له فاذا بحث عن عنوانه والفرض انه معرفه لبحث فيما علم ثبوته أو فيما لم يعلم موضوعيته فظهر ان عدم البحث يتحقق مع اعتبار الحالة قيداً خارجاً غير يتوقف على اعتبارها جزأ من الموضوع . فاذا قلنا موضوع الالهي الموجود فالبحث عن أحوال غير الوجود وحينئذ اذا قلنا موضوع الاصول الدليل السمعي فينبغي أن لا يبحث عن حجية شيء منها لان كونه حجة هو كونه دليلا وهو وصف الموضوع العنواني بل انما يبحث فيما تحقق باسم الحجة عن أحوال أخر من كونه مقيداً لكذا من الاحكام مقدما على كذا عند التعارض أو مؤخرا انتهى

يشير

يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذى يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك فحينئذ لاشك في احتياجه الى التأويل (قوله ثم انه ينبغي الخ) جواب عن قولهم ولانهم عدوا الخ يعني ينبغي أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه أحوال قسمتها بين الورثة والقسمة من أفعال الجوارح فيكون موضوعه العمل أيضا (قوله وبالجملة الخ) فني كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانها راجعة الى فعل الولي (قوله هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين الخ) يعنى باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا اذ المجرور ليس بمتقدم لا في المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور فلعل قوله وبالثانية الخ وقع من المحشي بدون الباء الجارة ويجوز أن يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدء محذوف أي والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو منصوبا بتقدير الفعل والفاعل أى يسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات . فيكون عطف الجملة على الجملة (قوله والاحكام الشرعية النظرية الخ) أى ما يكون القصد منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التي يكون القصد منها العمل (قوله لان حجية الاجماع من مسائل أصول الفقه) قيل لا نسلم أن حجية الاجماع من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل الكلام أورد فيه بطريق المبدئية وتكميل الصناعة ولا يخفى أن الاجماع من موضوعات أصول الفقه والحجية عرض ذاتي له يثبت له في الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لامعنى له فلذا أعرض المحشي عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصولين أي أصول الدين وهو الكلام وأصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة أصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها (قوله

(قوله كالموجود مطلقا) القائل به طائفة منهم حجة الاسلام وقوله وذوات المخلوقات أى من حيث استنادها اليه تعالى وقد ذهب الى هنا صاحب الصحايف شمس الدين السمرقندى وهو أخص مما قبله وتقدم في الخطبة بعض ما يتعلق بهذا المبحث

بشير الى أن له مباحث الخ) أى يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى أن له مباحث أخرى لكن ليس فى تلك المرتبة من الشهرة وهذا عند من يقول موضع الكلام أعم من الذات كالموجود مطلقاً أو ذات الله وذات المخلوقات أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على ماهو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الالهية وأما عند من يقول أن موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوجه في صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة أي الغير المقيدة بقيد عندهم هى الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع أن التوحيد أيضاً من الصفات فباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس بمثابة تلك المباحث فى الشهرة (قوله ولذا) أي ولاجل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال أي الصفات السلبية مثل أن الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا لكل منها مبحثاً على حدة وان أمكن أن يرجع الكل الى صفة ما فان الاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى بعث الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه (قوله على ان الامامة) علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة أي على أنا ان سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان أمكن ذلك بناء على ان أفعال العباد أفعال الله تعالى حقيقة والحال أنها من مقاصد علم الكلام قال الشارح فى آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات أشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع ما قاله المحشي المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هى الصفات الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة هنا لانه ليس علاوة هنا بالنظر إلى قوله وان رجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كانت مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه أعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات أهل الاهواء والبطالين فى نقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين وأما عدم تعميم العقائد وموضوعه فلعدم كونها من مسائله فى التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح المقاصد أنه لا نزاع فى ان مباحث الامامة بعلم الفروع أليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من الفروض الكفايات اذ هى أمور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن

(قوله أى الصفات السلبية) وجه التعبير عن الصفات السلبية بالاحوال أن الحال عندهم يقال لما ليس بموجود ولا بمعدوم أى يكون واسطة بينهما فكما أن السلب معتبر في مفهوم الحال فكذا في مفهوم الصفات السلبية (قوله لان مرجعها الخ) وذلك لان البحث عن الامامة في مبحثها من حيث أن نصب الامام واجب على المسلمين لا من حيث أنه فعل صدر عن الله تعالى أو عن المسلمين (قوله والحال أنها الخ) أى فاندفع توهم عدم نفع هذه العلاوة على كل تقدير لما هو بصدده لكون المقصود أن يكون للكلام مبحث غير الذات والصفات حتى يكون المذكور بعضاً منه ووجود بحث آخر من علم آخر كالامامة من الفقه لايجدى شيأ أصلا اذ هى من الفقه اصالة واستحقاقا ومن الكلام جعلا واعتبارا كما سيصرح به العلامة

مولانا خالد (قوله لانه ليس علاوة) علة الاندفاع. وقوله في نقض ظرف للخرافات ظرف الخاص للعام وفي نسخة فى بعض بالعين المهملة وهى ظاهرة وقوله اذ هى أى فروض الكفايات علة لكون القيام بالامامة ونصب الامام من فروض الكفايات لكن بضم مقدمة معلومة اليها وهى قولنا والقيام والنصب المذكوران كذلك وعبارة شرح المقاصد وهي بالواو

يقصد حصولها من كل واحد ولاخفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين
الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج وميل كل
منهما الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في
الخلفاء الراشدين مع القطع بأنه ليس للبحث عن أحوالهم وأفضليتهم كثير تعلق بأفعال المكلفين
ألحق المتكلمون هذا الباب بأبواب الكلام وربما أدرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث
عن أحوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام اه كلامه
نعم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة ودرجها بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ماقاله
المحشي المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لاغير عندنا كما يدل
عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الا عند بعض الشيعة منافاة اذ هي في الاصل من المسائل
الفقهية لاغير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا (قوله الا عند بعض الشيعة الخ)
فان مرجعها عندهم الى نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم
من المسائل المتعلقة بالاعتقاد (قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين) هذا انما يصح اذا لم يكن أبو
حنيفة رحمه الله من التابعين كما تشعر به عبارة فتاوي السراجية والا فقد صنف الفقه الاكبر في
الكلام (قوله لما أهملوه) لانهم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك ارشاد
المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه ويحصل
الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة
الوقائع والاختلافات (قوله مع ماعطف عليه) وهو قوله وقرب العهد ولقلة الوقائع وتمكنهم (قوله

(قوله مع القطع بانه الخ) أي لعدم عمومها في المكلفين لكونها محولة الى أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس
ولندرة عمله بالنسبة الى غالب الاعمال البدنية اذ قد لا يحتاج اليها قرونا لاستقرارها في أهل بيت وانتقالها عن أكابر الى أكابر
من غير حاجة الى اجماع أهل الحل والعقد بل قد لا يحتاج الى الاستخلاف أيضا ففي كلامه اشارة الى دفع ما يقال غاية هذا كله
جواز ادراجهم بحث الامامة في الكلام لا اخراجهم له عن الفقه الذي الاصل دخوله فيه فانه ان لم يختص به فلا أقل من
ذكره في الفنين انظر مامر في كون الاجماع حجة أفاده الشيخ خالد (قوله الحق الخ) جواب لما وقوله منافاة اسم ان وقوله
اذ هي في الاصل علة الاندفاع (قوله اذا لم يكن أبو حنيفة من التابعين) وهو خلاف ما صرح به الشيخ ابن حجر في الاجازة
حيث قال فيها ولد أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه سنة ثمانين وذهب به ثابت أبوه الى علي كرم الله وجهه وهو صغير فدعا له
بالبركة في ذريته فكان هذا الامام من آثار تلك الدعوة وناهيك بذلك شرفا له رضي الله تعالى عنه ومن
ثم قدمه الله تعالى على أئمة
عصره وهو عصر التابعين
فانه من أوساطهم ولم يظهر
لاحد منهم من الاتباع
والشهرة والتقدم ما أظهر
له وأخذ الفقه عن حماد بن
سليمان وأدرك أربعة من
الصحابة بل ثمانية انتهى قيل
ولا اشكال على تقدير
تابعيته اذ المراد من التدوين
التدوين المخصوص بتمهيد
القواعد وترتيب الابواب
وتكثير المسائل بادلتها وايراد
الشبه بأجوبتها على ما صرح
به ومثل هذا التدوين لم
يكن في عهد التابعين (قوله
بدون التدوين لقلة الوقائع)
الاولى أن يزيد قبل لقلة الوقائع لصفاء العقائد بان يقول لصفاء العقائد ولقلة الوقائع اذ هذا بيان يحصل الدفع كما اعترف به للاهتمام
والجزء الاول من دليل ذلك المحصل هو صفاء العقائد (قوله وهو قرب العهد ولقلة الوقائع وتمكنهم) لايخفى ان لفظ هذا في قول الخيالي
هذا مع ما عطف عليه ان كان اشارة الى لصفاء مع اللام لا يصح تفسير ماعطف عليه بقرب العهد وتمكنهم اذ هما لو كانا معطوفين فاما
هما معطوفان على صفاء بدون اللام لا على لصفاء وان كانت اشارة الى صفاء بدون اللام لا يصح تفسير ما عطف عليه بقلة الوقائع
اذ هو معطوف على لصفاء مع اللام لا على صفاء بدونه فالحق ان يفسر ماعطف عليه بقلة الوقائع فقط كما فعله المحشي المدقق ويجعل
قرب العهد معطوفا على بركة وتمكنهم معطوفا على قلة الوقائع ويكون قوله لصفاء الى قوله ولقلة الوقائع علة للاستغناء عن
تدوين علم الكلام على اللف والنشر وقوله لقلة الوقائع مع ما بعده علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه على اللف والنشر أيضا
ويمكن توجيه كلامه باختيار الشق الثاني أي كون هذا اشارة الي صفاء بدون اللام ويعتبر أن المعطوف في ولقلة الوقائع هو قلة
الوقائع واللام زائدة أقحم للاشارة الى أن ما قبله علة الاستغناء عن تدوين علم الكلام وهو الاستغناء عن تدوين الفقه كما علمت

(قوله أى للاهتمام بغير الاختصاص) أى للاهتمام العارض بسبب غير سبب الاختصاص وذلك السبب مثل الغاية الخ وانما احتاج الى التقييد المذكور لان الاختصاص أيضا نكتة من نكات الاهتمام فلا يقابل الاختصاص مطلق الاهتمام (قوله مثل الغاية بالدليل الخ) اصالته بمعنى انه يبنى عليه الدعوى والا فالمقصود بالذات الدعوى والاتيان بالدليل لاجلها ومن وجوه الاهتمام تنظيم الكلام على أحسن النظام وتسيقه على أجمل الانتظام (قوله سوى ماذكر) لاحتمال أن يكون عدم التدوين لعدم سعة وقت من هو صالح له لاشتغاله بالطاعات البدنية دائما للقيام بأمره وهذا أولى مما ذكره الشيخ خالد في هذا المقام (قوله وقال أبو حنيفة الخ) أراد بالمعرفة سبب المعرفة الحاصلة وهي ادراك الجزئيات عن دليل أعنى الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بعامين أعني مالها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل مالها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط ولا ينافى ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كمالك بالجواز أن يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد فى الحال لاستدعائه زمانا أو لامر آخر وأراد بالنفس النفس الانسانية وبما لها وما عليها أحكام ما تنتفع به وما تتضرر دنيوية كانت أو أخروية ولظهور أن الفقه ليس عبارة عن تصور الصلاة ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنتفع به وما تتضرر تصديقا ناشئا عن الدليل وفائدته معلومة لمن تأمل اه المصنف (قوله بمعنى نفس المسائل) أى لا التصديق بالمسائل والا لزم المحذور وهو اتحاد المفيد والمفاد (قوله فالمعنى الى قوله علما استدلاليا) بحث فيه العلامة الكنقري حيث قال فيه بحث فان الافادة غير الحصول وكلامنا فى الافادة فكيف تفيد المسائل مع أدلتها العلم بتلك الاحكام وان حصل من مطالعتها ذلك فان أراد بمطالعة المسائل مطالعة ألفاظها الدالة عليها كما هو الظاهر من لفظ المطالعة فقد جعل المسائل عبارة عن ألفاظها ولا يخفى ما فيه وان أراد بها ملاحظة أنفس المسائل فلا يكون ذلك الا بأن يتعلق العلم بها فيكون ذلك عين المفاد ثم ان قياس هذا المقام على قولهم خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى قياس مع الفارق اذ لا شك أن الواجب للعلم الاستدلالى هنا انما هو مطالعة ألفاظ ذلك الخبر مع دليل صدقه فاني يكون ذلك هنا وأيضا هذا غير ملائم لسوق كلام الشارح أصلا لانك ستعرف أن الفقه بهذا المعنى يوجد في المقلد أيضا مع أن الشارح بصدد بيان التدوين الصادر من السلف سيما وقد وقع التدوين عن مثل مالك رحمه الله * على أن وجود الفقه بهذا المعنى فى المجتهد غير مسلم لانه في صدد استنباط المسائل عن الادلة فكيف يمكن أن يقال له انه لو طالعها ووقف على أدلتها حصل له العلم بالاحكام فالحق أن هذا التوجيه غير ملائم لسوق كلام الشارح الا أن يقال ان التسمية المذكورة منهم بالنظر الى معلوماتهم الحاصلة للمقلدين التابعين لهم بالمطالعة لا بالنظر الى علومهم القائمة معهم اه بحروفه (قوله ومعنى افادتها للعلم المذكور الخ) اشارة الى دفع ما يتوهم وهو انه ان أريد بالمسائل المدللة مجموع المسائل والدلائل فاطلاق أسامي العلوم على المجموع غير معقول وان أريد نفس المسائل المقرونة بالدلائل فيحتاج في العرف الى المجاز بعلاقة

للاهتمام) أى للاهتمام بغير الاختصاص مثل الغاية بالدليل الذى هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لا يتطرق اليه الشبهة حينئذ فى أول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم أولا فانه يتطرق اليه الشبهة من أول الامر ومثل كون الفرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وأمثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لا ما توهم الخ) اشارة الى أن الاختصاص أمر اضافى بالقياس الى ما يتوهم لا أمر حقيقى بمعنى أنه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر أصلا (قوله مع انه من التابعين) نبه اذ مالكا رحمه الله ممن تبعهم على ما قال في التقريب في نبل رواية الا كابر عن الاصاغر أو تابعي عن تابعه كالزهرى والانصارى عن مالك (قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام) حيث عرفوه بأنه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وقال أبو حنيفة الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها (قوله قلت المعرف هنا هو المسائل) يعنى أن العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف هنا أى فى عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدللة التى تفيد العلم بالاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه وأنما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن أدلتها التفصيلية لا بالمسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور أن من

السببية لان المفيد ليس المسائل المقرونة بالدلائل بل المفيد له هو الدلائل والمجاز أيضا غير ظاهر في التعريف وحاصل الدفع اختيار الشق الثاني بان يلتزم المجاز ولذا قال المحشي وهذا القدر كاف في صحة الافادة ومثل بخبر الرسول لكن الفرق بينه وبين خبر الرسول ثابت لان المفيد في خبر الرسول هو اللفظ وفيما نحن فيه هو المسائل والمعاني المعقولة وكل واحد منهما يصح افادته للعلم كما صرح به في قوله المقدمة فى كذا اه للمصنف (قوله اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمعية) لك ان تقول أن سوق الكلام يخرج

مثل تلك الاحكام فلاحاجة الى تحرير المرام اه كنقري (قوله والمراد بالاحكام) أى الاحكام العملية المضافة الى المعرفة التى هي مفعول يفيد (قوله المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية الخ) وجه الافادة ظاهرة اذ الكليات تطبق على أحكام جزئياتها (قوله لكن لا يناسب ما ذكره الخ) وجه ذلك أن هذا القول صريح في أن الاحكام العملية انما تستفاد من أدلتها على ما هو صريح قوله فى افادتها الاحكام بخلاف هذا التوجيه اه كنهري (قوله مأخوذة منها بالواسطة) قال العلامة الكنقرى ليس بشيء اذ لا كلام في ذلك وانما الكلام فى أن هذا التعريف حينئذ يقتضي أن المأخوذ عن الادلة التفصيلية هو الاحكام الجزئية لا غير على أن المقصود افادة الادلة الاحكام الكلية فقط مع أنه لا دليل على اعتبار الواسطة اه (قوله واجيب بأنه يمكن الخ) قال الكنقرى يرد عليه أنه لا فائدة في اعتبار زيد تلك الحال حينئذ فى التعريف اذ لا شك أن الاحكام مأخوذة عن أدلتها بل ربما تشعر بخلاف الواقع (قوله بقي شيء وهو الخ) وشيء آخر وهو ان الاحكام العملية هنا من أقسام الاحكام الشرعية التى جعلها الشارح مقسما فى كلامه فالظاهر حينئذ أن المراد بها الاحكام العمليه الكلية ليوافق كلامه ذلك على أن هذا التوجيه وان أمكن هنا في الفروع لكن اجراؤه في الاصولين لاسيما في الاصل الاصيل مشكل جدا اه كنقري.

طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة أحكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالى يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو أن هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل عنه فحينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة انتهى يعني النسبة الخبرية أما عدم إدارة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت آنفاً أنه بهذا المعني نفس المعرفة فظاهر وأما عدم إرادة خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلاستدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعني الاول لابد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن أدلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا أن يراد بالادلة الادلة السمعية (قوله ولك أن تقول الخ) أى لك أن تقول في الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما فى قوله ما يفيد الخ معرفة الاحكام الكلية مثل الصلاة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص شخص مثل الصلاة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل في الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولاخفاء فى صحته ومطابقته لما هو المشهور قال الفاضل المحشي وهذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا الخ) كما لا يخفى أقول وسيأتي لك ما يدفعه فى بيان ذلك القول فلا نذكره بقي فيه اشكال وهو أن المأخوذ من الادلة التفصيلية هى الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق ويمكن دفعه باعتبار أن الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام أيضا مأخوذة منها بالواسطة وأجيب بأنه يمكن أن يكون قوله عن أدلتها حالا من ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذا عن أدلتها التفصيلية فقها فلا اشكال بقي شيء وهو أن هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن أى فائدة فى اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية فى التعريف فتدبر (قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف الخ) بأن يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة لملاحظته ومآله إفادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم بسبب المعلومية كما يقال علم

(قوله ثم لايخفى ان اعتبار التغاير الاعتبارى الخ) وأيضا أى فائدة فى اعتبار الافادة المذكورة فى التعريف فالعلم بالاحكام كان حاصلا قبل الافادة على هذا التقرير فيكون التعريف لبيان الفقه من الصفات الكمالية وهذا لغو فى مقام التعريف وانما قلنا ذلك اذ لو لم يكن العلم بالاحكام حاصلا قبل الافادة حينئذ لكان التغاير بين المفيد والمفاد حقيقيا لااعتباريا وأيضا قوله عن الادلة التفصيلية يأبى هذا التوجيه قطعا كما لا يخفى على من له أدنى مسكة اه كنقرى

(قوله ملكة استنباط اه) هي عبارة عن أن يحصل عند الفقيه المبادى بأسرها مع ما يتوقف عليه استخراجها منه، وتسمي هذه المرتبة عقلا بالملكة وأما ملكة الاستحضار فهى اما عبارة عن الاستحضار بالفعل بأن ينظر فى المبادى ويحصله منها مشاهداً إياه ويسمى عقلا مستفاداً بالقياس اليه وإما عبارة عن أن يحصل له ملكة الاستحضار بعد غيبوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل (قوله عرفا) سيما انه أضاف التمهيد الى القواعد وهذا صريح فى أن المعرف هنا عبارة عن المسائل كما قدمه أولا وقال الكفوى وهنا بحث فان عدم اضافة الاوصاف المذكورة الى الملكة لا ينافى كون المعرف هنا احدى الملكتين ولا تسميتهم اياها بالفقه وليس فى كلام الشارح ما يدل على ان التسمية قد وقعت بازاء ما هو المدون بل يكفى فى انتظام كلامه أن يقال لما مست الحاجة الى التدوين ودونوا وسموا ماهو حاصل لهم وقت التدوين من الملكة بالفقه الخ بل لو جعل ماذكره أولا اشارة الى تعريف الفقه بمعنى المسائل وما ذكره ثانيا اشارة الى تعريفه بمعنى التصديق بالمسائل وجعل هذا الثالث تعريفا له بمعنى الملكة ليكون تنبيها على ان أسماء العلوم تطلق على هذه المعانى الثلاثة لكان أحسن والطف اه (قوله أى غير المجتهد الخ) باعث التفسير تعيين المراد من اللفظ المشترك فان المقلد يطلق على ما يقابل المستدل وهو العامي كما يطلق على ما يقابل المجتهد

زيد بغيده صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من حيث أنه أمر يخرج به علمه عن القوة الى الفعل ويليق به ومحصله : قيامه به لخروجه عن القوة الى الفعل مع اللياقة * قال المحشي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها فى النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهي كلامه * وفيه ان الحصول فى الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها فى النفوس الانسانية لا تكون علوما وأيضاً لامعنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم * لايخفى أن اعتبار التغاير الاعتبارى تكلف لايليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن أن يقال إن المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعني الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى وفيه مامر في التوجيه الثانى (قوله وأما جعل المعرف) أى أما جعل المعرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ ملكة استنباط المسائل عن أدلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح فى شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة أرجح فمما يأباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لايضافان الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه عرفا نقل عنه * وأما الجواب الثاني والثالث فيلايمه السياق لان تدوين المعلوم يعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته * وأما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم اه ولذا قال فى شرح التلخيص فى بيان قوله وينحصر فى ثمانية أبواب ظاهر هذا الكلام يقتضى أن يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد الخ فاندفع ما قال الفاضل الجلبي أنه يجوز أن يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعته أنه يجوز أن يكون المراد من العلم هنا المعلوم (قوله لكن يرد على أول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد الخ) فان المقلد أى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن أدلتها فيكون فقيها مع أن الاجماع على أن الفقيه هو المجتهد قال فى شرح المختصر العضدى أورد على حد الفقه أنه اذا كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لانريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك أي العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية

(قوله مع انه ليس بفقيه الخ) يزيدفي عرف الشرع فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقهاً مع دخوله في حده والقول بانه أجتها في بعض الا حكام عند من يقول بتجزيه يفضى الى منع ذلك الاجماع أو كون بعض المجتهد غير فقيه عند توقفه في بعض المسائل واللازم باطل (قوله فاندفع ماقاله الفاضل الخ) ومنشأ اعتراض الفاضل الاشتباه بين معني المقلد والمجتهد فان المقلد قد يذكر في مقابلة المجتهد وقد يذكر في مقابلة المستدل وما نحن فيه هو المقلد بالمعنى الاول وما ذكره الفاضل هو المقلد بالمعنى الثانى وكذا المجتهد يطلق ويراد به المستنبط وقد يطلق ويراد به الباذل جهده مطلقا سواء كان مستدلا مستنبطاً أولا والمقابل للمقلد الذى نحن فيه هو المجتهد بالمعنى الاول وما ذكره هو المجتهد بالمعنى الثانى فقد حصل للفاضل اشتباهان يعلم أولهما من قوله وأما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل ويعلم ثانيهما من قوله على ان من طالع المسائل المدللة الخ هـذا والظاهر أنه لو حمل العلم المعرف هنا على الملكة لا يرد هذا السؤال لان العلم بالاحكام بهذا المعنى لا يوجد فى المقلد غاية مايلزم ان لايحصل الفقه بالمعنى المذكور لواحد بعد المجتهدين والظاهر أنه ليس بمحذور (قوله وكل ما وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوما عنده قطعاً اهـ) * فيه نظر لانا لا نسلم هذه المقدمة تقوله لأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع ممنوع لم لا يجوز أن يجب العمل عليه بما أدى اليه رأيه ظنابل الواقع هو هذا فان المجتهد يجب عليه العمل بالحكم المظنون الذي أدى اليه رأيه للاجماع المنعقد على ذلك فوجوب العمل به عليه إنما هو لذلك لا لكونه معلوماً عنده قطعاً كيف ولو كان الحكم معلوماً عنده قطعاً لم يكن حاجة الى أخذ وجوب العمل به عليه فى الدليل ثم ان سلم هذا فانما هو على مذهب من قال ان كل ماهو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعا يعني ان كل مجتهد ظن مصيب * وأما من قال المجتهد يخطئ ويصيب وهو المختار عند الجمهور فلا يحصل عنده للمجتهد علم قطعي بالحكم المظنون بل يجب عليه العمل ويثبت الحكم بالنظر الى الدليل عنده وإن لم يثبت في علم الله *قال الشارح في التلويح فى هذا المقام بعد تقرير كلام طويل وغاية ما أمكن فى هـذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع فـكل حكم يجب العمل به قطعا يعلم قطعا انه حكم الله تعالى وإلا لم يجب عليه العمل به وكل ماعلم قطعا أنه حكم الله تعالي فهو معـلوم قطعا فـكل مايجب العمل به قطعا معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه ثم قال وحله أنا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا أنه حكم الله تعالى لم لايجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن أنه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وإن بني ذلك على ان ماهو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لامعنى له أصلا اهـ فتلخص من هذا ان تحصيل اليقين من الامارات للمجتهد إن تم بهـذا الدليل فانما هو على المذهب الغير المختار وأما على ماهو المختار من إن المجتهد ليس بمصيب فى كل حكم استنبطه لـكنه يجب عليه العمل بما أدى اليه رأيه فلا يتم اهـ كنتقرى

مع أنه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين فى حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد لا غيره فلا يكون علمه فقها اهـ كلامهما فاندفع ماقاله الفاضل المحشي وفيه نظر لان الفقه على أول الاجوبة هو المسائل المدللة المقيدة لمعرفة الاحكام عن أدلتها التفصيلية *وأما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على أن من طالع المسائل المدللة ووقف على أدلتها التفصيلية لا يكون مقلداً بل متعلما مجتهداً فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثاني والثالث أيضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المقيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن أدلتها على تقدير الجواب الثاني أو لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن أدلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم أن يكون فقيها مع أنه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات أعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المقيدة لليقين بالاحكام الجزئية أو بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك أن تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد فى غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر فى دليل ظنى وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فانما حصل للمجتهد

ظن بحكم يكون معلوما عنده. قطعا أما الاولى فلانعقاد الاجماع على أن الحكم المظنون الذي أدى اليه رأى المجتهد يجب له العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار فى ذلك حتى صارت متواترة المعنى * وأما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به * والحاصل أن الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا أوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ماقيل الدليل الموجب اذا كان ظنياً كيف يكون العلم الحاصل به يقينياً لانه من حيث. استفادته من الدليل الظنى ظنى وكونه يقينياً مستفاد من خارج فثبت أن تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بخلاف المقلد فان ظنه لايفضي الى علم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه أعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتأتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لايفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع المجتهد الا يرى انه لو أدى رأيه في الزمان الثاني الى خلاف ماأدى اليه رأيه أولا ثم طالع المسائل التي أدى اليه رأيه أولا مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به عن امارته مادام ذلك التصديق باقياً وأما اذا أدى رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق مانقل عنه من قوله * وأما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شأن المجتهد لاغير وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لايخفى اه وبما ذكرنا من وجه عدم تأتي هذا والتوجيه فى الجواب الاول اندفع ماقيل هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لايخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية أو غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام باقياً فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذه المباحث زيادة تفصيل وان أردت استيفاءها فعليك بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر العضدي من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه (قوله غاية مايقال الخ) جواب عن الايراد السابق بقوله لكن يرد الخ وحاصله انا لا نسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك باعتبار معنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد مادام مقلداً (قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين) يعني ان بين الاجماعين تنافياً لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها اذ لامعنى للفقيه إلا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان أحدهما ما يمكن حصوله المقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله له يكون فقيها * والثاني مالا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله له لا يكون فقيها (قوله بملاحظة الحيثية الخ) فان قيد الحيثية مأخوذة فى تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيراً مايحذف من اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح فى بحث الحقيقة والمجاز (قوله فانه بالحدس) يعني أن علم جبرائيل والرسول

(قوله أنما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد الخ) حاصل ذلك أنهم اختلفوا فى اجتهاد الانبياء قيل لا يجوز لهم ذلك لقدرتهم على النص بالوحي . ومن براهينه قوله تعالى (ان اتبع الا مايوحى الىّ) الآية وقال الجمهور يجوز لهم وهل يجب قيل لا وقيل لم فاذا جاز اووجب هل يجوز عليهم الخطأ فى اجتهادهم أو هم معصومون عنه فى الاجتهاد قيل بالثانى وقيل بالأول ويدل عليه قصة سليمان مع أبيه داود عليهما السلام كما نطق به قوله تعالى (وداود وسليمان اذ يحكمان) الآية ومن الادلة عليه قصة أسارى بدر على ما فى قوله تعالى (ما كان لنبي أن يكون له أسرى الآية) وقوله عفا الله عنك لم أذنت لهم لكن لم يذهب أحد منهم الى كون اجتهادهم كاجتهاد آحاد الامة من التقرير على الخطأ بل ينبهون عليه قطعا فوراً بدون بالوحي الالهي ثم أن هذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز عليهم الخطأ والسهو لقوله عليه السلام (إنما أنا بشر مثلكم إذا أمرتكم بشيء من أمور دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر أخطئ وأصيب كسائر افراد البشر) كذا فسره بعضهم وقد ورد فى الصحيح (أنسى كما تنسون) صدق رسول الله وورد أيضا فى الصحيح (أنتم أعلم بأمور دنياكم اه) كنفرى مع زيادة (قوله أى من السؤال الخ) اقول ومن السؤال الاعتراض بلزوم العطف على معمولى عاملين مختلفين ويندفع الاشكالان معا بالتزام العطف على الموصول اه كنبوى (قوله أو حال من الادلة) فيه نظر لان الادلة الاجمالية لاتفيد الاحكام الشرعية قطعا بل يتوسل بها الى استنباطها من أدلتها (قوله وعلى الاول المراد بالادلة الخ) منظور فيه اذ المراد بالادلة الادلة التفصيلية على كل حال على ما سبق (قوله وقوله فى افادتها متعلق بالاحوال الخ) فيه بحث والصحيح ان الظرف متعلق بالادلة لا بالاحوال على ما زعم فهو حال من الادلة أى الادلة التفصيلية لأنها هي المفيدة للاحكام —

بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية ● فان قلت لم لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث (قوله للرسول علم اجتهادي) هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول فى بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا أيضاً فجوّز البعض حمله على الخطأ والسهو ومنعه آخرون قائلين بأنهم معصومون عن الخطأ والسهو فى الاجتهاد وهذا في أمور الدين * وأما فى أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو (قوله تعريف الاحكام الخ) يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سمو العلم بجميع الاحكام عن أدلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال فى بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له يعني ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف مثل فقه امام مالك رضي الله عنه لثبوت لاأدرى فى حقه حين سئل عن اربعين وأجاب عن أربعة (قوله فقبه مثل ما مر من الكلام الخ) أى من السؤال والاجوبة السابقة فى قوله مايفيد معرفة الاحكام أقول تحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال أو حال عنها أى معرفة أحوال الادلة بطريق الاجمال أى على وجه كلي بأن يكون فى ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل أو حال عن الادلة أى معرفة أحوال الادلة حال كونها مجملة غير مبسوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التى نيطت بالاحكام إذ لو أريد الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله أجمالا فائدة إذ ليس لنا معرفة بأحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله فى افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان أظهر فالمعنى سموا معرفة أحوال الادلة بطريق الاجمال أو الادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام بأصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة أحوال الادلة تفصيلا مثل العلم بأحوال صلوا وزكوا وقوله فى افادتها الاحكام لاخراج العلم بأحوال الادلة اجمالا لكن ليست من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديماً أو حادثا بسيطاً أو مركباً وكونها جملة أسمية أو فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم وأما لنوعها كقولنا الامر للوجوب أو لعرضها كقولنا العام يفيد القطع أو لنوع عرضها كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد الظن فالعلم

(قوله وانما اختار هذا التعريف) أي معرفة أحوال الادلة اجمالا فى افادتها الاحكام أو ما يفيدها اختاره على العلم بالقواعد الكلية كما في المختصر وعلى دلائل الفقه الاجمالية كما فى جمع الجوامع وعلى معرفتها مع كيفية الاستفادة وحال المستفيد كما فى المنهاج (قوله وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا الخ) بحث فيه العلامة الكنغري فقال بعد حل عبارة التعريف ما نصه ان جعل الجواب الاول من الاجوبة السابقة على تقدير وهو ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة والجواب الثاني على تقدير وهو ان يكون قوله اجمالا تمييزاً عن نسبة المعرفة مما لا معنى له اذ الظاهر ان الاجوبة السابقة تجري هنا ولا تختص باعراب دون اعراب على ما حققناه على انك قد عرفت فساد كون قوله اجمالا متعلقا بالادلة فالحق ان الاجوبة كلها مبنية على نسق واحد وهو أن يكون قوله اجمالا متعلقا بالاحوال أو تمييزاً عن نسبة المعرفة ومؤداهما واحد اهـ وأما التحقيق الذى أفاده فهذا نصه وتحقيق هذا المقام ان المسائل الفقهية مستندة الى أدلة معينة تحتاج فى استنباطها منها الى معرفة أحوال الادلة التى لا تنحصر فى عدد ليتمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها على وجه كلي اجمالي يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه أصول الفقه فالمعنى وسموا معرفة أحوال الادلة بطريق الاجمال أو الاحوال الاجمالية للادلة فى افادتها الاحكام بأصول الفقه * ثم قال فلا يتوهم ان قيد الاجمال يغنى عن قوله فى افادتها الخ وان قوله فى افادتها متعلق بالاحوال إذ لكل قيد منفعة وان المفيد هو الادلة لا الاحوال اهـ (قوله أو يقال التغاير الاعتبارى الخ) التغاير الاعتبارى على مذاق السيالكوتى ان العلم بالمسائل تعرض له تعلقان تعلق بالعالم وهو قيامه به وتعلق بالمعلوم فبالاعتبار الاول هو مفيد وبالاعتبار الثانى مفاد وعلى مشرب المحشى المدقق قول أحمد ان المسائل نفسها من غير اعتبار حصولها في النفوس والاذهان مفيدة وباعتبار حصولها فيها مفادة وما أورده عليه السيالكوتي مدفوع بالفرق بين حصول الشيء فى نفس الامر وحصوله فى آلة الاعتبار والملاحظة كما ان بين الدلالة والارادة فرقا فتدبر وان لم يكف التغاير الاعتباري فلك التغاير الذاتي بان يقال العلم بمجموع المسائل من حيث هو مجموع مفيد والعلم بكل واحد واحد مفاد فهذا التغاير ذاتى لانه مغايرة الكل للجزء وتغايرهما ذاتى

فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى أصول الفقه وانما اختار هنا التعريف اشارة الى ان موضوع أصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها فى ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة أحوال الادلة معطوفاً على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان أصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بأن المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف هنا نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل التى تفيد معرفة أحوال الادلة الاجمالية بأصول الفقه ولا شك فى صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهى للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم بأحوال الادلة الاجمالية * وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة أو يقال المراد بما يفيد العلم العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بأن الامر للوجوب وبقوله معرفة أحوال الادلة العلم بالاحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بأن صلوا وزكوا للوجوب ولا شك ان العلم بأن الامر للوجوب يفيد العلم بأن صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها فالمعنى سموا العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الاحوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال أي في ضمن القضايا الكلية بأصول الفقه وهذا على تقدير أن يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بأن التغاير الاعتباري كاف وهو ظاهر ويمكن أن يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة أحوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأبى عنه (قوله وقس عليه قوله ومعرفة العقائد) يعني يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بأنه العلم بالعقائد الدينية من أدلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها والجواب بأن المعرف ههنا هو المسائل المدللة والمعنى سموا المسائل المدللة التي تفيد معرفة العقائد الدينية عن أدلتها بالكلام ولا شك فى صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على أدلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن أدلتها أو يقال التغاير الاعتبارى كاف فى صحة الافادة وقال الفاضل المحشي وأما الجواب الثانى فلا يجرى ههنا لان العقائد الاسلامية أكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل

الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية أقول قد يقال ما ذكرتم من فروع العقائد والقواعد الكلية ان مبدأ العالم عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف رحمة الله تعالى عليه والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحي العليم الخ فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان ذات الله تعالى أي الجزئي الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء على انه مبدأ له وكذلك القاعدة من ادعي النبوة وأظهر المعجزة فانه يجب التصديق به وهذه القاعدة تفيد العلم بأن محمداً عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقيه وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد نبي صادق يجب تأويله بأن الله تعالى أرسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر من ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم هذا والحق انه ما يقال تكلف لانه لا يجرى في المسائل السمعية ككونه سميعاً وبصيراً ومتكلماً فانه ما ورد السمع الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم المحقق الدواني في تعليقاته على الحواشي الشريفة على شرح مختصر الاصول في بحث تعريف أصول الفقه أن مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية*وأما ما قيل من أن موضوعها وان كان جزئياً حقيقياً لكنه لا يتصور الا بوجه كلي فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية يستفاد منها (قوله عد في المواقف) وجهه السيد الشريف بانه كما أن للفلاسفة علماً نافعاً في علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه كلاما ولا يخفى أنه ان اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كما أن المنطق مورث للنطق في علومهم كذلك الكلام مورث لنا قوة الكلام في علومنا فمآل الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو لا يصير وجهاً موجباً لتسميته باسم يكون بازاء المنطق أعني الكلام كما سيجيء فلذا جمعهما الشارح وجعلهما وجهاً واحداً ولقد أحسن غاية الحسن (قوله باعتبار الخ) لانه لو لم يعتبر ايراثه القوة للكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه اذ الاشتراك في انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة أو في استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يعرضها ليس مختصاً بالكلام بل ذلك أتوى في النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما أيضاً باعتبار ما يعرض المبادي فهما أولى بهذه التسمية (قوله لضاع أما قيد الاول) يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله أولا لضاع أما قيد الاول في قوله أول ما يجب الخ أوضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني أعني قوله ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائعاً لا حاجة اليه ولظهوره تركه المحشي وان كان هو كونه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضائعاً اذ لا شركة لغير الكلام في كونه أول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله اذ ذكر وجه التخصيص لا لمجموع قوله أما قيد الاول أو ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشي المدقق فيه أن المدعي لزوم ضياع أحد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله أولا فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه ويصير المعنى أطلق اسم الكلام عليه أولا لانه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام

(قوله لانه لا يجرى في المسائل السمعية الخ) فيه أولا انه مبني على كون أدلة نحو السمع والبصر سمعية صرفة وانه لا يتم لها أدلة عقلية وثانيا ان السمع وان لم يكن ورد الا في ذاته لكن اثبات ذلك لذاته تعالى بناء على صفة الوجوب فتدرجت المسائل الى ما موضوعه كلي وان انحصر في الجزئي خارجا فتدبر (قوله لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية) فيه نظر ظاهر فان مسائل الكلام باعتبار كون موضوعها الواجب كلية وباعتبار كون موضوعها الذات الجزئية جزئية فتدبر (قوله وان لم يعتبر الاشتراك الخ) بحث فيه بأنا لا نسلم ذلك لم لا يجوز ان تكون جهة الاشتراك غير هذه الجهة بأن الكلام نافع من جهة أنه رئيس العلوم وانه الذي يثبت مباديها كما أن المنطق نافع من طريق الخدمة فقد اشتركا في مطلق المنفعة التي هي غير ايراث القدرة الكلامية والقوة النطقية

(قوله جزءاً من حقيقة الايمان) مستدين الى دلائل عقلية وشواهد نقلية. واهم تلك الدلائل مسألة العدل ومن الشواهد (قوله صلى الله عليه وسلم لا يزنى الزاني حين يزنى وهو مؤمن) الحديث (قوله الواو للحال الخ) قال المحقق الكنتري فيه بحث أما أولا فلان تخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات أنما هو لكون المباحثة معه فالتخصيص المذكور وجه ظاهر وأما ثانياً فلان الفرق بين اعتزال واصل بن عطاء وبين اثبات البعض تلك الواسطة واضح لا يخفى على أحد وأن الاول اعتزل عن الجماعة باثبات الواسطة بين الايمان والكفر وأما البعض المذكور من السلف فتثبت بنص القرآن كما لا يخفى على أهل الفرقان وأما ثالثاً فلان قوله لكن مآلهم الى الجنة يأبى عن مثل هذا التوجيه اه وذكر وجهين آخرين لتوجيه قول المحشي فقال ماخلاصته أنه جواب عن سؤال مقدر كأنه قيل أن بعض السلف أثبت الواسطة بين الجنة والنار فالمعتزلة أولى باثبات تلك الواسطه لانبائهم المنزلة بين المنزلتين فأجاب بقوله لكن مآلهم الخ والمعتزلة حكموا بخلود الفاسق فى النار وقيل حاصل الكلام دفع توهم نفي الواسطة مطلقاً بل نفي واسطة تكون داراً للفاسق على وجه الخلود اه وعندى ان ما قاله السيالكوتي هو الاوجه لمن تأمل

ولم يطلق على غيره ثانياً مع تحقيق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام تمييزاً له مما عداه فقول الشارح ثم خص به على هذا كأنه جواب سؤال يقال ما ذكرته إنما يدل على تخصيص الاسم به أولا وابتداء دون التخصيص مطلقاً بأن لا يسمى به غيره أصلا فما وجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره أصلا فأجاب بما سمعت * ثم اعلم أنه نقل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذى فى حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو لم يتقيد به يعني أنه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير أى فسر الاطلاق بالاطلاق أولا اذ لو لم يتقيد به الخ والمحشى المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال أي فسر الاطلاق بالاطلاق أولا اذ لا شركة الخ ثم اعترض عليه ولا يخفى أنه بناء الفاسد على الفاسد (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل أن اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه أول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لأنه يجوز أن يكون لدفع احتمال أن يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فأجاب بأن هذا الاحتمال قائم فى باقى الوجوه المذكورة أيضا فوجب التعرض فيها مثل أن يقال أو لأنه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً مع أنه لم يتعرض فى غير هذا الوجه فعلم أن ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدر أولا (قوله والتسمية بالكلام لما وقعت منهم) جواب سؤال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما مع أن الظاهر ان يأخر عنهما أجاب بقوله والتسمية الخ كذا نقل عنه وحاصله أن وضع اسم الكلام لتلك المسائل انما كان من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم أولى بخلاف المتأخرين فانهم تبعوهم فى تلك التسمية (قوله أى الواسطة بين الايمان والكفر) هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال أي الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزأ من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن لعدم جزئه أعنى ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا ومقرا بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم وهي الفسق (قوله لا بين الجنة والنار الخ) رد لما وقع فى كلام البعض غالطاً في مذهبهم من عباراتهم من أنهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب الكبيرة لأنه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقراً للفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق عندهم مخلد في النار إن مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقراً يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قاله الفاضل المحشي أن كون الفاسق مخلدا فى النار عندهم لا ينافي أن يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز أن يكون أهلها غير الفاسق أو الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق أولا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مقصود المحشى ليس الاستدلال على أنه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع مايتوهم ذلك البعض (قوله وقال بعض السلف) الواو للحال أي والحال أن بعض السلف أيضاً يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا

(قوله قال القاضي الخ) ذكر المحققون من أهل التفسير والتأويل ان أهل الاعراف هم العرفاء وأهل الله خاصة الذين لا يشغلهم عن الشهود الذاتي ومطالعة التجلي الصفاتي نعيم والذين لا يعملون طمعاً في الثواب وهربا من العقاب فان هؤلاء ليسوا من [illegible] الجنة أي لا يجازون بما يجازى به الراغبون في التمتعات الجنانية ولا من أهل النار وهو ظاهر ثم انهم لترقيهم عن الفريقين يعرفون كلا منهما فتدبر (قوله أقول هذا التوجيه الخ) ناقش المحقق الكنقري في هذا الاستلزام بأنه أي الاستدلال الحسى المذكور انما يدل على نفى التصديق اليقيني لا على نفى التصديق مطلقاً ضرورة أن من ظن من العقلاء أن في هذا الجحر حية ربما يدخل يده لباعث لاحتمال عدم وجودها والادخال المذكور انما ينافي الاعتقاد اليقيني لا الاعتقاد مطلقاً كما لا يخفى على أولى النهى اه *هذا وفيه أولا أن الذى يخوض في مذهب السلف وأكابر المؤمنين منهم بامعان ثاقب يتحقق أنهم كانوا يعدون العصيان نفاقا قطعا وثانيا أن قوله ضرورة ان من ظن الخ مخالف للواقع يقيناً فان الشاك فضلا عن الظان بل المتوهم لا يدخل يده أبدا ولهذا جعل حجة الاسلام الغزالى الشك من دواعي الاحجام عن المعاصي وذلك في كتابه ميزان العمل صريح فقوله انما يدل على نفي التصديق اليقيني موضع بحث ومجال مناقشة وتأمل هذا وقد انعقد اجماع العرفاء على ثبوت نفاق أهل الاصرار بلا أدنى شبهة منهم في ذلك فليتأمل (قوله وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما) تحقيق الكلام ان ماتفيده الاضافة اللامية هو الاختصاص الاضافى بالنسبة الي عدم الثواب والعقاب فتفيد ان كل من دخلهما يثاب أو يعاقب فعدم ثواب الصغير وعقابه ينافيه فهذا هو منشأ السؤال والجواب الاول مبني على ان الحصر المذكور بالنسبة الى الثواب والعقاب فان معني كون الجنة دار الثواب انها مختصه بالثواب لا تتجاوزه الى العقاب لا أنها لا تتجاوزه الي عدم (قوله

الاثبات وجعله سبباً للاعتزال (قوله لكن مآلهم الى الجنة) قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم * أي رجال من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضى الله تعالى بينهم بما شاء (قوله زمان فترة من الرسل) أي زمان تفقد النبي أو عدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم على المأمور به والمنهى عنه وقالت المعتزلة أنهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها ورد عليهم قوله تعالى * (وما كنا معذبين حتي نبعث رسولا) (قوله الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر) حاصله ان الحسن رضى الله تعالى عنه انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة بثبوت الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزالا عن مذهبه لانه يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في الكافر لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ماقاله الحسن البصرى رحمه الله تعالى بأن يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر أنه ليس بكافر مجاهر قلت هو مناف لدليلهم الآتي لاثباتها حيث قالوا ان أهل الملة في أسماء أهل الكبائر علي أقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فأخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات أمر مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة انا لا ننفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام على الفاسق بل ننفيه بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فحينئذ لا يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على أنه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان المنفى هو الايمان الكامل الذى كان العمل جزأ منه فلا منزلة بين المنزلتين أقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحر حية لا يدخل يده في ذلك الجحر فان أدخل يده فيه علم انه كان لا يعتقده فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ماقاله في البداية (قوله ينافى كونهما داري ثواب وعقاب) يعنى ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام وأصل اللام الاختصاص فيفيد أنهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما

الثواب كما توهمه السائل فعلى هذا تلك الاضافة أنما تفيد الكلية القائلة بان كل مثاب داخل في الجنة وهى لا تنعكس الى نفسها والجواب الثاني مبنى على ماذهب إليه السائل لكن على ان تكون الكلية قائلة ان كل داخل في الجنة وهو من أهل الثواب فهو مثاب ولا حاجة الى بناء الجواب الاول على صرف ما تفيده الاضافة من الاختصاص الحصرى الى الاختصاصي الأرتباطى الاعم فان المتبادر هو الاول وان كان معنى اللام هو الثاني كما لايخفي اه أفاده الكلنبوى (قوله أى ولو سلم الخ) لما ورد على الجواب الاول أنه لاشك ان النار دار الجزاء كما تشهد به النصوص وان الظاهر أيضا ان الجنة دار الجزاء فكل من دخلها لابد ان يكون مثابا قال ولو سلم الخ وهذا الجواب قد يفيد جواز دخول النار

بلا عقاب لكن لا يخفي عليك ان كون النار دار الجزاء وان كون من دخلها معاقبا مما تظاهرت عليه النصوص ولم يقل أحد ان من دخل النار لايكون معاقبا وان قيل بعدم مثابية بعض داخلى الجنة كالاطفال عند المعتزلة فالظاهر فى الجواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب فالعموم المستفاد من قوله ولو سلم الخ منظور فيه ويدل على ماقررناه (قوله وقد نص المعتزلة) الا أن يقال المانع يكفيه الجواز اه أفاده المحقق الكنفرى (قوله والاولى ان يقال الخ) قال المحقق اليكنفرى بل الاولى ان يقول بخل أو سفه أو جهل على

ماسيجيء من الشارح بهذا التعبير لانه ان علم ماهو الانفع للعبد فتركه ان كان لعدم مبالاة يكون سفها وان كان لمنع منه يكون بخلا وان لم يعلم يكون جهلا ولعل ذلك المنقول من المحشى غير ثابت والظاهر مافي بعض النسخ بواو العطف بناء على ان الكلام في صورة علم الله بماهو الانفع له فمنعه تعالى حينئذ لا يخلو عن كليهما على ماقررناه بل نقول يصح حينئذ كله على ما أشرنا اليه اه أقول ومن له المام بفن تهذيب الاخلاق يعلم رجوع السفه الى الجهل فالجهل أعم فلعل اقتصار المحشى المحقق فيما هو الاولى على الاثنين البخل والجهل لذلك ويكون كلامه جامعا مع الاختصار تدبر (قوله فلعله الخ) وشبيه بهذا ما فعل الخضر عليه السلام من قتل الصبي حفظا لاسلام أبويه علي ماقاله تعالى (وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا) الآية (قوله ولعل في نسله الخ) ولهذا لما أوذى عليه السلام من قريش في واقعة أحد وكسرت رباعيته

(قوله ولو سلم) أى ولو سلم ان معنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقيهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ان ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو ترتب عادى فيجوز أن يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ماسيجيء تفصيله (قوله فالمراد بقوله فادخل الخ)لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار (قوله كما يدل عليه السياق)من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصى (قوله ونسب الدخول الى نفسه الخ)أى الى نفس الصغير اشارة الى أنه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالي ادخاله (قوله وقس عليه قوله فدخلت) اى دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه ولتفرعه على الكفر والعصيان ولتانسبه الى نفس ذلك الصغير أي دخلت دخولا باختياره (قوله ذهب معتزلة بصرة) المقصود من هذا الكلام دفع ماقيل ان الاشعري قد أطال الكلام علي نفسه فى بحث الجبائى اذ يكفيه أن يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب أن لا يخلق أو يسلب عنه العقل ولاحاجة الى ذكر حال الصغير وغيره * وحاصل الدفع ان مقصود الاشعرى ابطال مذهب معتزلة بصرة واسكاته علي مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى أنه انما يتم فى مادة الصغير والعاصى وأما ذكر مادة المطيع فهو لارخاء العنان وطلب البيان (قوله قالوا تركه بخل أوسفه)لانه ان علم الله تعالى بما هو أنفع للعبد فى دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه تأمل والاولى أن يقال تركه بخل أو جهل (قوله فأوجب الخ)أى أوجب الجبائي علي الله تعالى أن يعطي العبد ما علم نفعه فى دينه (قوله فلزمه مالزم)أي لزمه أمر عظيم لا يمكن أن يعبر عنه معينا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه أن لايخلقه أو يميته صغيرا أو يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفراينى فى دفع الزام الاشعرى عن الجبائى بان له أن يقول الاصلح واجب علي الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه او أخيه ولكمال الجزع علي موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله يوجد في نسله صلحاء كان

وشج وجهه قيل له الا تدعو عليهم فقال ما معناه أرجو أن يخرج الله من ظهور من يؤمن بالله تعالى ويبعده والاولى للمجيب
عن الجبائى أن يقتصر على هذا فيقول لعله كان أماتة الأخ الكافر موجبة لفوت كثير من الصلحاء من أولاده كما فى كفار
قريش فكان الاصلح لهم حياة ذلك الكافر فلما حفظ هذا الاصلح فات الاصلح فى حقه لورود الاثر بذلك ولان الصورة
المذكورة أولا فى دفع الالزام بعيدة جداً بل الظاهر ان ابقاء الاخ الكافر على كفره موجب لكفر أبويه
لكمال شفقتهما عليه على
ماهو المستفاد من القصة
الخضرية الا أن يقال ان
دافع الالزام مانع يكفيه
الاستناد بهذا القدر فليتدبر
(قوله لكن يلزمهم الخ)
قد يجاب عنه بأنه بل
يكون سببا لكفر آبائهم
بأن يكونوا راضين
بكفره كذا قيل (قوله
قلت تعريض الثواب الخ)
التعريض جعله متصديا
قريبا من الثواب يقال
عرضه فتعرض أى تصدى
والتصدى أصله تصدد من
الصدد بمعني القرب
قلبت الدال الثانية ياء كما
قيل فى تقضى البازى
وبالجملة التعريض عندهم
عبارة عن اللطف المفسر
عندهم بما يقرب العبد
الى الطاعة فيلزمهم الترك
فيمن مات صغيراً فانهم
لا يقولون بالاصلح بمعني
الاوفق للحكمة حتى لا يجب
الابقاء الى البلوغ وما بعده بل الاصلح للعبد في الدين وذلك أن يكبر الصغير فيعرض للثواب وقد يجيء
التعريض بمعنى الاشارة والتنبيه بالكلام اه أفاده الكانبوى (قوله نعم يرد الخ) يمكن دفعه بأن تعريض العبد للثواب انما يكون
اذا كان أهلا والمجنون ليس كذلك فتأمل (قوله والمراد بمجموع مافى الكتاب الخ) بحث فيه المحقق الكنقري فقال إنه وإن
كان دافعا للاعتراض المذكور لكن لادليل على هذه الارادة على أنه لايخلو عن نوب المصادرة مع انه يشعر بأنه لو صلح ان يكون
مقول القول لكان كل منهما داخلا فى زمرة المسائل الكلامية وليس كذلك كما عرفته على ان عدم الصلاحية المذكورة وإن سلم فى

تكون

الاصلح لهم ايجادهم لرعاية الاصلح الكثيرين فات الاصلح له أقول هذا الجواب غير تام علي مذهبه
اذ هو يقول بوجوب اعطاء ماهو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح فى حقه لاجل أصلح
شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب عنه اذا كان المراد بالاصلح
الاوفق للحكمة فان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى وقيل
أيضا في دفعه بأن الجبائي لايقول بأن الابقاء وايصال الانفع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ماذكر
بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل
فى حق العاصى ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة أمر آخر سوى وجوب
الاصلح فكان المجيب خلط أحدهما بالآخر * قال فى المواقف وأما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء
على أصلهم أمورا الاول اللطف وفسروه بأنه الفعل الذى يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد (قوله وبعضهم)
أى بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى أن يعرضه للثواب
والدخول فى أعلى المنزلتين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفاً فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان
ماهو الواجب على الله تعالى هو تعريضه للثواب وابلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل فى
حقه والكفر انما حصل له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك
الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف فى حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه
دعوة نبي قط فانه ترك فى حقه ماهو الواجب عليه تعالى قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف
على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف فى معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف
عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات مجنونا (قوله يعني الاوفق)
يعنى ما تقتضيه حكمته الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان فيه
نفع العبد في الدنيا أو فى الدين أو في كليهما أو لم يكن فحينئذ لم يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى
(قوله أبو منصور الماتريدى) هو تلميذ أبي نصر العياض تلميذ أبى بكر الجرجاني تلميذ محمد ابن الحسن
الشيباني من أصحاب الامام الاعظم أبى حنيفة الكوفى رحمه الله كذا فى شرح المقاصد (قوله كمسئلة
التكوين وغيرها) من مسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ما سيجيء (قوله الظاهر ان
المقول بجموع مافي الكتاب الخ) أى الظاهر أن يكون مقول القول مجموع ما فى الكتاب لان
القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع مافى الكتاب مجموع المسائل التى تصلح أن

قوله خلافا الخ لكنه غير مسلم في قوله والالهام ليس من أسباب الخ اه ثم أجاب عن أصل الاشكال بقوله المراد بمجموع ما في الكتاب مجموع مقاصد الفن التي هي مسائل الكلام وهي عبارة عن قضايا كلية حملية موجبة على ما يتوهم فقول المصنف خلافا للسوفسطائية وقوله الآتي والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق خارج عن هذا القول لكون كل منهما من قبيل القيود اه (قوله وقد يفرق الخ) لان هنا قول آخر مخالف لقول من اعتبر المطابقة فيهما من جانب الواقع قلنا لا قائل هنا باعتبار المطابقة فيهما من جانب الواقع حتى يحمل السابق عليه: لكن في هذا الجواب بحث وهو انه انما يتم اذا كان قوله بملاحظة الحيثية كلاما صادرا من صاحب القول أعني الذى فتح الباء وأما اذا كان من المحشي توجيها لمرامه فلا هذا ويمكن أن يقال أنه لا مشاحة في الاصطلاح فلا حد أن يصطلح على اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما فلا يأبى عنه هذان القولان بل يلائمانه وربما يشعر بذلك (قوله وقد يفرق) بقد التقليلية اه من الكفري باختصار وتلخيص (قوله اذ لا قائل الخ) حاصل هذا سؤال وجوابه وملخصهما أن يقال فان قيل يحتمل أن يكون من فتح الباء قائلا باعتبار المطابقة فيهما من جانب الواقع فحينئذ لا يأبى عنه (قوله لا بطريق المفهوم الخ) بحث فيه بأنه ليس في كلام المحشي ما يدل على تعيين وجه الاستفادة لانه اذا كان المقصود هنا خصوصية الشيوع بالاقوال في اطلاق الصدق عليها استفيد منه ان اطلاقه على غير الاقوال غير شائع سواء كانت هذه الاستفادة بطريق الاشارة المقابلة للمفهوم أو بطريق الاشارة المقارنة به وليس في كلام المحشي اباء عن واحد من هذين الامرين

تكون مقول القول ولا يرد انه يلزم على هذا التقدير أن يكون قوله خلافا للسوفسطائية أيضاً مقول القول فيكون هو أيضا مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة عند أهل الحق يأبى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح أن يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول أى قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب الخ جملة اسمية وقعت حالا أى قال أهل الحق وأسباب العلم منحصرة في الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكونان مقول القول بل قيداله فلا يلزم شيء مما ذكر والفاضل الحلبي أجاب عن الاباء بانه يجوز أن يكون اعادة لفظ عند أهل الحق في قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة الخ للتأكيد انتهى ولا يخفى أن هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم اذ هو ليس محل التأكيد مع أنه يلزم أن يكون قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في الثلاثة كما سيجيء (قوله ويحتمل الخ) أى على تقدير أن يكون مقول القول هو قوله حقائق الاشياء يجوز أن يكون المراد باهل الحق أهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم أيضا مشاركون لهم في هذه المسئلة للاعتداد بهم وللاشارة الى أن غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة (قوله قد تفتح الباء) أى تفتح الباء رعاية لكون المعتبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وأنما تحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية اي الحكم المطابق من جانب الواقع وتحصيل تلك الرعاية من حيث أنه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق أيضا اذ يصدق عليه أنه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة لكنه ليس من حيث أنه مطابق بل من حيث إنه مطابق على ما سيجيء (قوله لكن لا يلائمه قوله الخ) فان قوله وأما الصدق الخ يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم وأما قوله وقد يفرق فلانه يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبينا في السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق الخ اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل (قوله يشير) الاشارة مستفادة من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان أصل الاطلاق ثابتا في غيره بناء على أن كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الاثبات أو النفي يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي (قوله اذ المنظور فيه أولا الخ) تعليل لحكم المطوى أى انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه أولا الخ يعني ان الذى ينظر اليه

ويلاحظ أولا في حصول هذا الاعتبار للحكم أعني كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوى أعني الثابت من حق بمعنى ثبت نقل الحق عن معناه اللغوي الذى هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فى حصوله أولا ثم أخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلاثة أحدها اللغوى وهو الثابت المنقول عنه والثانى كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم بالمواطأة بان يقال حكم حق وانما قيد بقوله أولا لان الحكم أيضا منظور فيه من جهة الفاعلية فى هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين وكذلك الواقع منظور فيه بذينك الاعتبارين لكن ذلك منظور اليه ثانيا أى ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع (قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا) الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت أو بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها فى الذهن لابد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما أن يكون هذا ذاك أو لم يكن وتلك النسبة هو الواقع فى الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لانها موجودة فى الخارج فلا يرد ماقيل ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها (قوله وأما المنظور الخ) يعني انما سمى كون الحكم مطابقا بكسر الباء الواقع بالصدق لان الملحوظ فى هذا الاعتبار أولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوى للصدق أعني الانباء عن الشيء على ماهو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق أيضا تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فيه أولا فان قلت لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فيه ثانيا أجيب بان التسمية بوصف المنظور أولا أرجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه وانسياقه الى الفهم أولا من وصف المنظور فيه ثانيا (قوله وهو الانباء) قال الفاضل المحشي وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصود ههنا بيان حال الصدق الذي هو صفة للحكم والجواب أن هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل أى الاخبار فانه صفة المتكلم أما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول أعنى كون الشيء مخبرا عنه على ماهو عليه فلا شك فى كونه صفة الحكم أو يقال أن هذا مبني على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشيء على ماهو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ماهو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع أو المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعني كما حققه السيد الشريف في حاشية المطول وقال المحشى المدقق لكن اتصاف الحكم بأى معنى كان بالانباء عن الشيء على ما كان عليه محل كلام انتهى كلامه يحتمل أن يكون مراده مامر فى كلام الفاضل المحشى وقد عرفت جوابه ويحتمل أن يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر ومدلول كل ماهو فى نفس

(قوله لانها موجودة فى الخارج) أى المرادف للعين وهذا انما يوافق اصطلاح الحكماء في الخارج والواقع حيث ان الواقع عندهم أعم مطلقا من الخارج ويخالف اصطلاح المتكلمين المشهور عنهم حيث ذهبوا الى اتحادهما فليتأمل (قوله كما حققه السيد الخ) قال بعضهم والظاهر أن الصدق والكذب كلاهما يكونان من أوصاف الخبر يكونان من أوصاف المخبر أيضا فكما يقال خبر صدق يقال متكلم صدق فلا حاجة الى التكلف المذكور اه

(قوله والجواب أنه لايلزم في وجه المناسبة الخ) وأجاب بعضهم بجواب آخر وهو انه لا يلزم من الانباء عن الشيء على ماهو عليه كون ذلك الشيء ثابتا في نفس الامر حتى يرد ماذكره على انا المحشي سيصرح بان معنى قوله على ماهو به عليه على وجه ذلك الشيء الذى انبيء عنه متلبس بذلك الوجه وذلك لا يقتضي ثبوت ذلك الشيء فى نفس الامر هنا ولو بني المعترض الكلام على ان صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر ولو خطأ فدفعه واضح (قوله اذ لم يوجد الخ) بحث فيه بأنه لا يفيد اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود وقد حقق في محله أن التعريف اللفظي قد يكون بالمركب الذى يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله على أن الترادف قد يوجد فى المركب مع المفرد فليتأمل

الامر اذ حينئذ يصح أن يقال كل حكم صادق أي يخبر عنه على ما هو عليه والجواب أنه لايلزم فى وجه المناسبة اتصاف جميع أفراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به وان مدلول الكلام في نفس الصدق والكذب احتمال عقلي بناء على أن دلالة الالفاظ ليست قطعية * بقي الكلام في أن كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد فى الصحاح وغيره من الكتب المشهورة (قوله وهذا أولى مما قبل الخ)لانه يدل علي وجه المناسبة فى التسمية على وفق ماذكره في الحق على أن التمييز المطلق لايكفي في وجه التسمية (قوله فان مفهوم الخ) دفع لما يقال الحقية صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة الواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه أعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم ألا نرى انه يصح أن يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تأمل (قوله الا انه مركب) جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم لصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقية فيقال حكم حق (قوله كذا أفاده الشارح)حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بأنها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل أعنى الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول أعني المفهومية فهو صفة المعني فلا يصح حمله على الدلالة التي هى صفة اللفظ ثم أجاب بانا لانسلم بأنه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعني من اللفظ صفة اللفظ فان معني فهم المعني من اللفظ أو انفهام المعنى منه هو معني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعني غاية ما فى الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعني وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل أن يقال اللفظ منفهم منه المعني (قوله وبعض الافاضل) أراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعني ظاهر البطلان ثم انه يستلزمه وأين الاستلزام من الاتحاد فالاولى أن يقال ان أمثال هذا محمول على التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور أن الدلالة صفة اللفظ

(قوله لايكفي في وجه التسمية) أي وانما الذي يكفي فيه التعليل بالتميز المطلق هو تخصيص الشيء باسم دفعا للاشتراك كما ذكر في بعض وجوه تسمية هذا العلم بالكلام ولا معنى له ههنا اذ التغاير بين الاعتبارين ظاهر حينئذ فالاولى ان يخص كل اعتبار باسم كما ذكره المحشي (قوله هو بعينه) يعني فلما كان هذا وصفا للحكم كان ذاك أيضا وصفا له ولما كان ذاك وصفا للحكم صح حمله على حقية الحكم التى هى وصف له بهو هو وقوله تأمل اشارة الى منع العينية التى أدعاها بل الملازمة التي هي بين المعنيين وهى نص فى المغايرة وآبية عن الاتحاد غاية الاباء أفاده مولانا خالد (قوله جواب عما يقال الخ) حاصله أن ذلك الوصف مركب مفصل لايمكن أن يشتق له منه وصف يحمل عليه وذلك لاينافي كونه وصفا بخلاف الحقية اذ لامانع فيها من ان يشتق منها وصف يحمل على الحكم فيقال حكم حق * وبالجملة فللحكم وصف اضافي يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافي ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليه صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظائره التمول وكثرة للمال (قوله حيث قال في شرح التلخيص الخ) ونظير تعريف الدلالة فى ذلك تعريف العلم بأنه حصول صورة الشيء في العقل حيث اعترض عليه بأن العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فلا يحمل أحدهما علي الآخر بهو هو وأجيب بأن الحصول وان كان صفة للصورة لكن حصول صورة الشيء في العقل صفة للعالم فانه الذي يحصل الصورة فى عقله

(قوله بناء على ظهور دلالته عليه) أي دلالة مطابقة الواقع اياه على كون الحكم بحيث يطابقه الواقع (قوله تأمل) قال مولانا خالد وجه التأمل ان ما ذكره لا يدل الا على كون الواقع ملحوظاً أولا بالنظر الى المطابقة لكونه فاعلها صراحة لا بالنسبة الى حصول مفهوم الحقية أعني كون الحكم بحيث يطابقه الواقع اذ المطابقة فيه لكونها في حيز حيثيته ليست ملحوظة أولا فضلا عن فاعلها الذي هو الواقع بل الملحوظ أولا الحكم كما ترى اه (قوله مستتبعاً له) خبر بعد خبر ليكون والضمير في الوصف راجع الى أثر الفاعل وفي الظرف الى الشيء وقوله استتباع الضوء للشمس الاظهر ان يقول استتباع الشمس للضوء أو تبعية الضوء للشمس فان الضوء تابع والشمس متبوع على ما هو ظاهر وكذا يقال في قوله مثلا ماهية زيد تستتبع الفاعل فان الاصوب ان يقول تتبع وقوله من الضوء بيان للأثر الحاصل من الشمس وقوله يجعلها الشمس النسخة الصحيحة بجعله بتذكير الضمير (قوله على ماقال الاشراقيون الخ) الظاهر من تقرير مذهبهم ان الماهية عندهم هي منشأ انتزاع الوجود المفهومي فهو نفس الوجود الخارجي على ما

يحدثه من أخذت الفطانة بيده وما عدا الوجود الخارجي عندهم في الممكنات ليس بحقيقة وكان هذا ماساقهم الى القول بمجعولية الماهيات وأما المشاؤون فانهم لما قرروا ان الماهية غير الوجود وأقاموا الادلة على ذلك لزمهم القول بأن الماهيات غير مجعولة فان أثر الفاعل لما كان هو الممكن اتفاقا وكان الممكن عندهم أمر مؤلف من الماهية والوجود لزمهم القول بأن الجعل مؤلف لا بسيط فليتدبر وكان هذا مراد من قال ان المجعول هو الماهيات المركبة لا البسيطة وقال المصنف

والفهم صفة السامع فلا بد أن يقصد بتعريفها به ماهو صفة اللفظ أعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا اشتباه فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى (قوله فالمعنى الخ) يعني اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء يكون بمعناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتماداً على فهم السامع قال المحشي المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور أولا في اعتبار المطابقة هو الحكم أيضا في الحقيقة أقول ليس المراد بكونه منظورا فيه أولا انه يذكر في اعتبار المطابقة أولا حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذي يلاحظ أولا في حصول هذا المفهوم أعني كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدما أو مؤخرا ولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تأمل (قوله لا يقال هنا صادق) يعني ان الظاهر ان يكون الباء في قوله مابه للسببية والضمير ان للشيء فالمعنى الأمر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في المعدومات فيلزم أن تكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل (قوله لانا نقول الفاعل مابه الشيء موجود الخ) أي الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج وذلك إما بان يكون أثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتبعاً له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به على ماقال الاشراقيون وغيرهم القائلون بأن الماهيات

قال بعضهم الماهية ليست بمجعولة مطلقاً اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل مجعولة واللازم باطل اما بيان الملازمة فلانه يكون حينئذ أثراً للجعل وما يكون أثراً له ينتفي بانتفائه وأما بطلان التالي فلانه سلب الشيء عن نفسه وهو محال وأجيب بالمنع فانه ان أريد بقوله لم تكن الانسانية انسانية قضية معدولة يكون موضوعها موجوداً فلا نسلم هذا الاستلزام وان أريد قضية سالبة فلا نسلم استحالة سلب الشيء عن نفسه الا يرى ان المعدوم في الخارج دائما مسلوب عن نفسه فاذا ارتفع الجعل في وقت أو دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية وقال بعضهم انها مجعولة مطلقاً اذ لو لم تكن الماهية مجعولة لارتفعت المجعولية مطلقاً سواء كانت في نفسها أو في وجودها أو في اتصافها بالوجود ولو ارتفعت بالكلية لزم استغناء الممكن عن المؤثر فينتج انه لو لم تكن مجعولة لزم الاستغناء والتالي باطل فالمقدم مثله فثبت نقيضه وأجيب بأن المجعول هوية الوجود لا ماهية الموجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهية بأسرها ارتفاع المجعول رأساً واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر اه

(قوله كما انه يحصل من الشمس أثر فى مقابلها الخ) فانه لم يتضح لك حقيقة الحال بهذا المثال فاستمع لما يتلى عليك من المثال انك اذا قابلت شيئا شفافا ومجلى مصقى هل ترى صورتك فى ذلك الشيء المقابل أم لا فاذا رأيت فهل هناك شيء موجود ينتزع العقل منه شيئا ويصفه بالوجود مع انه ليس بموجود حقيقة بل ظل وخيال (قوله وأما عدم التمايز الخ) قال مولانا خالد كأنه قيل انا لم يكن كون الماهية ماهية بجعل جاعل يلزم كون الماهية ماهية من غير جعل وتأثير فيها من الفاعل فما معني ما تقرر عندهم من ان الماهيات المعدومة لا تمايز بينها فأجاب بما ترى اه (قوله به) أى بالتمايز وعدمه (قوله فاندفع ما قال بعض الفضلاء الخ) فيه بحث من وجوه (أما أولا) فلأنه اذا كان أثر الفاعل الماهية نفسها والوجود أمرا انتزاعيا عقليا على ما قرره أهل الاشراق لا يكون لفاعلية الفاعل معنى حينئذ اذ ليس معناها الا ايجاد موجود فى الخارج وذلك وان حصل عندهم فى هذه الصورة لكن انما حصل ذلك الوجود باعتبار العقل وانتزاعه لا بتأثير الفاعل على ما هو شأنه ولو سلم ذلك لكونه مذهبا عندهم ولا مشاحة فيه هنا لكن لا ينطبق جواب المحشي عليه قطعا اذ كلامه أعنى قوله مابه الشيء موجود صريح فى ان تأثير الفاعل انما هو فى الوجود وذلك غير موجود في مذهب الاشراقيين فكيف يقال ان جواب المحشي منطبق على المذهبين جميعا وأما ثانيا فلان المحشي سيصرح بان الاخصر ترك أحد الضميرين فحينئذ ينتقض التعريف على مذهب الاشراقيين بالعلة الفاعلية ضرورة أن تأثير الفاعل لو كان فى الماهية نفسها والوجود أمرا انتزاعيا لصدق عليه مابه الشيء هو وان لم يصدق عليه مابه الشيء هو هو لان الفاعل وان لم يجعل الماهية ماهية لكن أثره الماهية نفسها فلا فائدة فى تطبيق هذا الجواب على المذهبين اذ لا فرق بين الاتيان بالضمير الثاني وتركه فى نظر المحشي وأما ثالثا فلانه أحال هذا التقرير الى شرح المواقف وأمثاله مع ان الشريف ماقرر بذلك بل رفع النزاع بين الفريقين وجعل مآلهما الى ان أثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود نظير اتصاف الثوب بصبغه ووجه كلا المذهبين بما لا ينافي المذهب الآخر ولما كان أثر الفاعل انما هو اتصاف الماهية بالوجود على ما حققه وكان ذلك التعريف خاليا عن الاشعار بذلك الأثر سواء أورد الضميران او ترك أحدهما فلا يصدق على العلة الفاعلية عند الكل فقول المحشي ان الماهية ليست بجعل جاعل مبني على هذا التحقيق كما هو عادته من السلوك فى المسالك الشريفية

مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هى الأثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد تستتبع الفاعل فى الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس أثر فى مقابلها من الضوء المخصوص وليس هناك ضوء متقرر ثابت فى نفسه نجعله الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس وأما بان يكون أثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست بمجعولة فانهم قالوا أثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به فى الخارج وأما الماهية فهى أثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين أثر الفاعل الشيء الموجود فى الخارج إما بنفسه وإما باعتبار الوجود (قوله لا ما به الشيء الخ) يعني ليس أثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل إما نفس الماهية أو الماهية باعتبار الوجود وأما كون الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل وأما عدم التمايز فى المعدومات فانما هو في الخارج لا فى نفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض فى نفسها ولا مجال للنزاع فى هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة أو غير مجعولة به إذ لا يعقل صحته على ما يشهد به الفطرة السليمة انما النزاع فى كون الماهيات مجعولة أو غير مجعولة بالمعني الذى مر من ان أثر الفاعل نفس الماهيات أو الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء وان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة وأما من يقول بان الماهيات مجعولة فلا اذ لم يذهب أحد الى ان الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له فلا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فعليك الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفة على شرح حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق الدواني (قوله فيرد الاشكال) اذ يصير

يحصل التعريف ما به الموجود موجود وهنا يصدق على العلة الفاعلية (قوله قلت بعد التسليم الخ) يعني لا نسلم أولاً ان الشيء ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصلح أن يعلم ويخبر عنه ولو مجازاً وان سلمناه باعتبار أن الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهوراً بحسب الاستعمال لكن فرق بين ما به الموجود موجود فانه الفاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل تأثيره أما في نفسه أو في اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود أنه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما (قوله وبه يظهر) أي بما ذكرنا في بيان الفرق من أن الماهية ما به الشيء ذلك الشيء (قوله وقد يجعل احدهما) أي الثاني اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والمحمول انما هو الماهية لا الذات فالمعنى الامر له الذي بسببه الشيء ذلك الامر بمعنى أنه لا يحتاج في ثبوت ذلك له الى غير ذلك الامر فيرجع يحصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم بانه لا يعلل ثبوته للذات (قوله فلا يتوهم الاشكال الخ) اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المعلول ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطأة بينهما (قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي) انما قال ظاهر التعريف لان ما التعريف على ما يناد هو أن لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به سواء كان لازما أو مفارقا يحتاج الى أمر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية أو غيرها مثلا الانسان في كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا أعني التعجب لكن بني الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهراً وباطنا فان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى أمر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء أما بالغير فظاهر وأما بنفس الذات فتتقدمه عليها فما قاله الفاضل الحلبي من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطنا سهو ولعل المحشي انما لم يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك الخ فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من أنه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عارض الشيء لنفسه كالكلي للكلي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكلي والجزئي فتدبر (قوله وجعل هو هو الخ) رد لما قيل ان هوهو علم في الاتحاد والباء في به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد أن المفهوم المتبادر من هوهو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطأة أعني حمل هو هو اتحاد المتغايرين في الصدق فحمله عليه بخلاف

(قوله لكن فرق بين ما به الموجود الخ) حاصله أن الفاعل سبب الايجاد والماهية سبب التميز (قوله قلت هذا من ضيق العبارة الخ) أقول في دفعه لا لزوم الى ذلك اذ غاية الامر لزوم سببية الماهية لكونها تلك الماهية لان الباء متعلقة بالنسبة القائلة بان ذلك الشيء هو هو وتلك النسبة هي ذلك الكون لا نفس الماهية الا يرى ان هذا المحقق فرق فيما سبق بين الماهية وبين كون الماهية تلك الماهية وحمل قول المحشي اذ الماهية ليست بجعل جاعل على الثاني لتطبيق الجواب السابق على مذهبي الاشراقية والمشائية اه كنبوي فان قيل لا مغايرة الخ حاصله نقض التعريف باستلزامه فساداً مخصوصا وهو مغايرة الشيء لنفسه والجواب بمنع الاستلزام وحمل السببية المستفادة من الباء على كون الماهية ماهية دون نفس الماهية (قوله بمعنى انه لا يحتاج الخ) هذا المعنى مستفاد من كون تقديم الظرف أعني به للحصر وبهذا يظهر انه لا يرد على التوجيه الاول النقض بالذاتي بمعنى الجزء لان كون الانسان انسانا ليس بمجرد الحيوان فقط أو بمجرد الناطق فقط بل بمجموعهما فلا يصح . المتبادر الحصر بالنسبة الى جزء الماهية وانما يصح بالنسبة الى نفس الماهية والحقيقة ولذا خص النقض بالذاتي الجزء بالتوجيه الثاني

المتبادر والاصطلاح الذى وجب الاحتراز عنه فى التعريفات فلا يرتكب مع أن الوجه الصحيح هو أن يكون الباء للسببية والضمير ان للشيء ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على أنه يرد على هـذا التقدير أن يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليـه أنه ما يتحد الحد مع أنه ليس كذلك (قوله هنا) أي خذ هذا أى خذ ما ذكرناه (قوله لـكان أخصر) لـكن الذكر أظهر وأسبق الى الفهم (قوله أى بالـكنه) أى المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من أنه يلزم أن تـكون الذاتيات أيضاً داخلة فى العـوارض فانه يمكن تصور الشيء بدونها بأن يتصور بالوجه لا بالـكنه وحاصـل الدفع أن ليس المراد بالتصور فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه التصور مطلقا ولا التصور بالوجه فقط حتي يرد ما ذكر بل المراد التصور بالـكنه فالمعني أن ما يمكن تصور الشيء بالـكنه بدونه فهو من العـوارض وتصور الشيء بالـكنه بدون تصور ذاتياته وماهيته محال قال الفاضـل المحشي لا يخفى عليك أن المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغى أن تخرج أجزاء الماهيـة عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع أنه على تقدير إرادة التصور بالـكنه تبقي الاجزاء داخـلة فيها اقول مقصود الشارح من قوله بخلاف الخ بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والـكلى فـكان محل أن يتوهم أن حقيقة العارض والمعروض واحدة وأما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقوله ما به السببية التامة ولذا ذكر في جميع الـكتب الـكلامية أن ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها (قوله وأما تصوره بالوجه الخ) بيان لسبب تفسير التصور بالتصور بالـكنه يعني لو لم يفسر به لدخل الذاتى بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه أيضاً أى كما أنه يمكن تصوره بدون العرضى (قوله قيل عليـه يستفاد الخ) يعنى يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه أن العرضي ما يمكن تصور الشيء بدونه والذاتي بخلافه أعنى ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعني الاخص أعنى ما يمتنع انفكاكها عن الشيء ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليهـا أنه لا يمكن تصور الشيء بدونه ضرورة أن تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي منعا (١) وكذلك ينتقض تعريف العرضي بهما جمعا

(قوله وحاصل الدفع الخ) قال الـكلنبوى لا يتضح هذا الحاصل الا بأن يقال المراد من ملاحظته مجرداً عنـه ملاحظته من غير أن يكون اللازم من أجزائه التي يتقوم بها الملزوم فى الخارج والذهن فان تصور البيت بدون مواده محال وبدون لوازمه ممكن وان كان المتصور أعنى كون بدون اللوازم محالا فى الواقع (هنا) لـكن هذا الجواب مبنى على كون الباء فى قوله بدون للملابسة مع ان الحق انها للسببية فالحق في الجواب ان المراد من التصور هو التصور بطريق الاكتساب بدليل باء السببية ولا شـك ان اكتساب الـكنه انما يمكن بمدخلية الذاتيات لا بمدخلية العرضيات فلا اشكال تدبر اه (قوله أقول مقصود الشارح الخ) قال الـكلنبوى على ان قوله مع انه على تقدير الخ ان أراد به أنه تبقى الاجزاء داخلة فى تعريف العوارض بعد هذه الارادة على ما يقتضيه سوق كلامه ففساده فى غاية الوضوح وان أراد أنها تبقى داخلة فى تعريف الماهية بعد هذه الارادة فلا معنى له وبالجملة فاندفاعه ظاهر مما حققناه اه أما التحقيق الذى أشار اليه فهو قوله ثم ان المقصود من هـذا الـكلام بيان امتياز الماهية عن العوارض على ان تقدير أن يكون الضمير للشيء فى تعريف الماهية وامتيازه عن أجزائها أيضا على تقدير أن يكون الضمير الثاني للموصول على ما وجهناه سابقا فعلى التقدير الاول تـكون الاجزاء خارجة سابقا ولاحقا ولا ضير فى ذلك وعلى التقدير الثانى تـكون الاجزاء داخلة في تعريف الماهية ولا ضير في ذلك أيضا اذ المقصود ههنا امتيازها عن العوارض ليس الا اه (قوله بيان لسبب تفسير التصور الخ) اعترضه بعض الاعلام بأن الفساد لا يكون قرينة على المراد وان كان قد يصلح قرينة على تحرير المراد وأين هذا ههنا واستظهر أن يكون (قوله وأما تصوره بالوجه الخ) بيانا لفائدة التفسير للتصور بالتصور بالـكنه وان تـكون القرينة عليه نفس المقام أى كون العوارض بخلاف للماهية

(١) ولا يخفى عليك أنه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة كذلك الخ نسخة

(قوله فاختيار الاستفادة الخ) بحث فيه بأنه فعل ذلك تكثيرا للفائدة وبان ورود الاعتراض على تعريف الذاتي أظهر بناء على أن
اللوازم البينة لما كان تصورها لازما لتصور الشيء تبادر منه قطعا عدم امكان تصور الشيء بدونها بخلاف ورودها على تعريف
العرضي اذ لما وقع التعدد والتغاير ههنا تبادر الى العقل أنها مما يمكن تصور الشيء بدونها فلا ترد من أول الامر على تعريف
العرضي ولذلك خص الاستفادة والاعتراض بتعريف الذاتي وان كان التعريفان مشتركين في ورود الاعتراض (قوله اللهم الا
أن يقال الخ) لنظر فيه بان سوق كلام المحشى يأباه ووجه هذا النظر أن تعريف العرضي ظاهر في اظر
المعترض فالاستفادة أظهر
بالنسبة الى تعريف الذاتي
(قوله انتهى كلامه) قال
مولانا خالد ترك ذكر
الثالثة وهي أنه يتقدم
على الماهية في الوجودين
على ما في شرح المطالع
قال وهي خاصة مطلقة
قال السيد في حواشيه
لا يشارك الذاتي فيها
العرضي اللازم لعدم تحقق
العرضي الا بعد تحقق
الماهية وعدم انتفائه الا
بعد انتفائها كالزوجية
للاربعة اه أقول وترك
شرح المطالع نفسه خاصة
رابعة يذكرها قدماء
المناطقة وان لم تكن من
الخواص المطلقة وهي كون
الذاتي غير مجعول ولعل
المتكلمين يخالفون في ذلك
فلذا وقع له تركها تدبر (قوله
والا) أى وان لم يمكن
تصور الملزوم بدون ذلك
اللازم في الجملة لزم الخ (قوله وهو محال) وغير ثابت فيما اذا كان له تصور للملزوم قصدا فضلا عما اذا التفصيل
كان تصوره بغير القصد والاخطار (قوله فان قيل الخ) بحث فيما يستفاد من الجواب وهو اختصاص الاستلزام فى الملزوم مع
اللازم بوجه القصد والاخطار دون تخصيص الماهية مع الذاتي بذلك وبعد فان فى هذا الجواب من الانظار مالا يخفى على المتدرب
بالعقليات اذ يرد عليه أولا اقتضاؤه كون قضية الاستلزام خاصة مطلقة وهو خلاف ما أجمعوا عليه وثانيا أنه لا يبقى معه معنى للملازمة
بعد جواز الانفكاك المترتب على هذا التقرير وثالثا ورود المنافات على قولهم الاستلزام مشروط بما اذا كان الملزوم ملحوظا بطريق

فاختيار الاستفادة فى توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ يكفي أن يقال أنه يرد على التعريف
المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا أن يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة
الى ورود الاعتراض على تعريفهما ودفعه عنهما وحينئذ يكون ضمير قوله فيرد عليه راجعاً الى كل
واحد من التعريفين تأمل (قوله وجوابه الخ) يعنى لا نسلم الاستفادة أولا فان بيان حكم العرضي
لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم أن يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نسلم
أن الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف أى بحيث تصلح ان تكون معرفا للذاتي مساويا له
لم لا يجوز أن يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما أن ما ذكره أعنى ما يمكن تصوره بدونه
ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من التبعيضية فى قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قاله فى
شرح المطالع للذاتي خواص ثلاث الاولى أن يمتنع رفعه عن الماهية على معنى أنه اذا تصور الذاتي
وتصورت معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى أنه ليس يمكن تصور
الماهية الا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لها وهما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل
اللوازم البينة بالمعني الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف
فنقول فى الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي أنه لا يمكن تصور ذلك الشيء
بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بأن يكون ملحوظا قصدا وبالذات أولا
بأن يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه أصلا والمستلزم
تصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بأن يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات
فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار
والقصد والا لزم أن يكون الذهن منتقلا عن ملزوم واحد الى لازمه والى لازم لازمه بالغا ما بلغ
حتى تحصل اللوازم بأسرها فى الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليهما فان قيل قد
صرح السيد الشريف قدس سره فى حاشية المطالع بأن الخاصة الثانية للذاتي أعنى مالا يمكن تصوره
بدونه مما لابد فيه من تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه أخطار الماهية فضلا عن
تصورها قلت المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة أنها تصديق لابد فيه من تصور
طرفيه بالذات لا استلزام تصورها تصوره يرشدك اليه عبارته (قوله على ما نص عليه فى حواشي
المطالع) قال السيد الشريف قدس سره فى بيان قوله بأن المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم

التفصيل فربما يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر اندفاعه أي اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا مخطرا بالبال استلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقام بحث نص عليه فى حواشي المطالع فليرجع اليه (قوله وأيضا زمان تصوراللازم) جواب ثان عن الايراد المذكور يعنى ان معنى قولنا الذاتى مالا يمكن تصور الشيء بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه فى زمان لا يكون الذاتى متصورا فى ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالكنه لايكون الا تصور ذاتياته فيكون تصوره عين تصور ذاتياته فلا بد أن يكونا فى زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة أن تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشيئين فى زمان واحد واذا كان زمان تصورهما متغايرين صدق أنه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه فى زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتى باللوازم المذكورة فقل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعلول مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل مايلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف مايلزم من تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي معدات للمطالب فان قيل فما معني قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل أن يمنع تغاير زماني التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس فى زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك أيضاً تأمل والاولى فى الجواب أن يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتى عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضي امكان ملاحظته مجرداً عنه انتهى كلامه ان أراد أنه معد حقيقة فهو باطل لان المعد مايمتنع تصور اجتماعه مع المعلول ضرورة أنه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصوراللازم وان أراد أنه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادى معدات فان المعدات الحقيقية هى الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادى معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ حينئذ يجوز اجتماعهما فيرد عليه نقضا على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل أن يمنع تغاير زماني التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذى اعتبره فى اللوازم البينة هو أن لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد فى بحث الاضافة ومنع تغاير زمانى التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله والا فهو غير موجه * وحاصله أن الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معداً وذلك غير لازم فى جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة لجواز أن لا يتوقف اللازم على ملزومه أصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة فى مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها أولا يتوقف شيء منهما على الآخر كالمتضايفين فانهما يحصلان معا من غير أن يتوقف أحدهما على الآخر والا لبطلت المعية وخلاصته أن التلازم منحصر في العلة والمعلول أو بين معلولى علة واحدة فعلى تقدير أن يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايراً لزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون زمان تصور

الاخطار فانه لوصح كونه ملحوظا لا بهذا الطريق لم يبق ملزوما (قوله مع ان المبادي معدات للمطالب) أى على ماهو رأى المحققين من الحكماء وأما ما نسب اليهم من قولهم بالايجاب وكون تأدية النظر الى المطلوب على طريق الوجوب فمعناه كون الفيض النازل من عند الحق بعد تمام المعدات واجب النزول حيث لا بخل فى الفياض ولا عجز ثم ان باقى المذاهب في هذا الموضوع مشهورة فلا نطيل بها (قوله وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل الخ) نظر فيه بعض فضلاء المحققين بقوله ان كونه بمنزلة المعد يكفى فيما ادعاه المحشي من تغاير الزمانين

(قوله مبني على عدم التدبر الخ) وجه ان هذا الاعتراض مندرج فى قوله ولقائل أن يمنع الخ فما معنى ايراده بعد نقله ولنظر فيه أولا بان المقصود به ايراده على الجواب الاول لا على الجواب الثاني المذكور فى الحاشية المنقولة ولو سلم أنه ايراد على جوابه الثاني فهو تفصيل لما أشار اليه المحشي بقوله ولقائل فما معنى عدم تدبره في توجيه المنع على أن المنع المذكور بهذين السندين لا يرد ههنا لا على جوابه في الاصل ولا على جوابه الاول فى الحاشية أما المتضايفان فلانا نجزم قطعا أن زمان تعقل أحدهما غير زمان تعقل الآخر وان لم يكن بين الزمانين زمان ولا انفكاك بخلاف تصور الذاتي مع تصور الشيء وقد صرح فى المواقف بخروج المتضايفين

عن اللوازم البينة فضلا عن خروجهما عن تعريف الذاتي وبأن كلا منهما يحتاج الى تصور مستقل وذلك يقتضي زمانين قطعا وأما الاعدام بالنسبة الى ملكاتها فكذلك أيضا ضرورة أن تصور العدم المضاف غير كاف في تصور المضاف اليه اذ الاضافة وان كانت داخلة لكن المضاف اليه خارج فيحتاج الى تصور مستقل حاصل في زمان آخر وذلك كاف في غرض المحشي قطعا فان قلت اذا كان المنع غير موجه بهذا التوجيه الذى ذكروه فما توجيهه الصحيح قلنا أراد المنع المجرد أو مع السند وهو ما يفهم من ظاهر قولهم فى تعريف اللازم البين ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء من وجود التصورين معا فى زمان مع أن المحشي فى أصل أجوابه مانع فلما أورد كلامه فى صورة الاستدلال ورد عليه المنع المذكور ولو أورد كلامه علي صورة السند لما ورد عليه المنع المذكور ثم أنه لما أشار الى رد المنع المذكور بقوله فاذا عمك الخ وحاصله ان المنع المذكور باطل اذ يلزم توجه النفس الى شيئين في زمان واحد وذلك ممتنع رده بقوله يرد عليه وحاصله النقض بالجريان والتخلف (قوله والجواب الحق الخ) قال المحقق الكنقري والحق ان هذا الجواب أيضا مبني على اعتبار تغاير زماني التصورين والا فلو كان مبنيا على اتحاد زماني التصورين لا يمكن الانفكاك بين التصورين لأنه اذا كان زمانهما متحدا يكون رفع أحدهما رفع الآخر قطعا على ماهو المفروض من اللزوم والاتحاد بينهما زمانا. فآل الجوابين واحد فتأمل.

الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر أن اعتراض المحشي المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جوابه الثاني لا يجري فى الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفى المتضايفين مبنى على عدم التدبر فى توجيه المنع المذكور ووجه التأمل أن وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله والاولى الخ وحاصله أن فى الذاتي تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده عين وجودها كما ان المتصور أيضا غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان في الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئي فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك فى حواشي السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول (قوله وهذا القدر يكفينا فى هذا المقام) يعني هذا القدر من الانفكاك أعنى كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا فى الفرق بين الذاتي واللازم وأما فى قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب فتى هذا اشارة الى دفع ما يتوهم أن القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة لزمانا فتأمل (قوله وقيل أيضا الخ) اعتراض ثان على قوله مما يمكن الخ يعنى ان أريد بالامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص أعنى سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضاً اذ يصير محصله ان تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه أعني به ليسا ضروريين فيكون تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه جائزاً اذ لو امتنع لوجب أن يكون تصور كنهه بدونه ضروريا (هف) وان أريد بالامكان الامكان العام أعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين فهذا المعنى حاصل فى الذاتي أيضاً اذ كما يصدق على العرضي أن تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي أن تصور الانسان بدونه ممتنع

وكل

(قوله وتلخيصه الخ) فيه ان الامكان العام هو ما سلب فيه الضرورة عن أحد الجانبين سواء كان الجانب الآخر ضروريا أولا وعلى هذا التلخيص يكون كل من الجانبين ضروريا فهذا مع مخالفته لما صرحوا به غير صحيح أيضاً لأن الامكان حينئذ لابد أن يحمل على سلب الضرورة عن أحد الجانبين فأما ان يصدق على الذاتي أو على العرضي في ارادة واحدة لايصدق عليهما معا مع ان مقصود المعترض ذلك ليس الا والظاهر أن المراد بالامكان العام هو المقيد بجانب العدم ولذا حمله المجيب على المقيد بجانب الوجود والمعنى حينئذ ان تصور كنه الشيء بدون العرضي ليس بضروري سواء كان عدم تصوره بدونه ضروريا كما في الثاني أولا كما في العرضي اذ حينئذ يكون التصور بدونه وعدمه بدونه غير ضروري أفاده بعض المحققين (قوله يأبى عنه الذوق السليم) وقد صرح الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز بأنه مامن كلام فيه أمر زائد على مجرد أثبات الشيء للشيء أو نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام انه فصرف الكلام الى خلافه يأباه الطبع (قوله وهذا هو الجواب الشافي الخ) فيه بحث لأنه إن أراد ان الجواب الشافي مبني على هذا الاعتبار البعيد فغير مسلم كيف والجواب الشافي مبني على تحرير المراد من التعريف مع قطع النظر عن هذا الاعتبار البعيد كما لا يخفى على من له أدنى نظر باسلوب عبارته سابقا وان أراد أن الجواب الشافي كما يمكن أن يؤخذ من اعتبار الامكان بالنظر الى القيد بالتحرير الذي ذكره يمكن أن يستفاد من اعتبار الامكان بالنظر الى المقيد كما هو الظاهر من كلامه فيرد عليه أنه يلزم حينئذ أن يكون اعتبار الامكان بالنظر الى القيد واعتباره بالنظر الى المقيد متساويين مع انه كيف يستفاد من البعيد ماهو الشافي الاقرب والحق ان الجواب

وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع (قوله وجوابه الخ) يعني انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بأن يكون هو سببا لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بأن يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما يمكن تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لابدونه يعنى معه لابه اذ المقابل بقولنا بدونه معه لابه فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقرونا بغير العرضي وتصوره معه ليسا بضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز أن يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة أقول وهذا الجواب انما يتم لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة أما لو كان للسببية فالمقابل بدونه به لامعه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم (قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد) يعنى ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي أو به ليسا ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضي وأما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعني أنه قد يحصل وقد لايحصل فلا استحالة فيه لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لاالى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بأن لايوجد أصلا حينئذ لا بأن يوجد ولا يوجد وصفهما فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يأبى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض أقول ويستفاد منه ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هنا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق أعني صدق تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال بخلاف الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي أشار

الشاقي مبني على اعتبار الامكان بالنظر الى القيد بتحرير المراد من التعريف ولا يلزم من اعتبار الامكان في تعريف العرضي بالنظر الي المقيد فقط لضرورة داعية اليه اعتباره في التعريف المستفاد منه للذاتي حتي يحصل منه الجواب الشاني تدبر فانه دقيق أفاده المحقق الكنفري (قوله لكن هذا ليس بمعتبر في العرضي) قال المحقق السابق لكن بقي ههنا شيء وهو أنه اذا اعتبر الامكان العام المقيد بجانب الوجود تكون الضرورة مسلوبة عن عدمه فيكون جانب الوجود علي عمومه فان كان ضروريا يكون منافيا لما صرحوا به من انه يجوز تصور الكنه بالعرضي وقد سبق وان لم يكن ضروريا يلزم جواز تصور الكنه بالعرضي فيرد الشق الاول من السؤال الا أن يقال المقصود ههنا دفع الاعتراض بصدق تعريف العرضي على الذاتي وقد حصل .وما ذكر مبني على الترديد ولا يلتفت ههنا الى ماذكر بل يبقى على عمومه علي انه من قبيل تشكيكات الرازي اه (قوله ان كان المراد الخ) تقرير جواب عن اعتراض المحشي على الشارح بأنه خالف المشهور وأتي باستعمال غريب غير معروف وهو بمنزلة اعتراض على كلام المحشي وبحث في هذا الجواب بان التشخص في العبارة المشهورة نفس الشخص بدليل ان بعض ماله دخل في التشخص أمر عدمي فكيف يكون عين الهوية الموجودة في الخارج فيكون موافقا لما صرح به الشريف وغيره من أن الهوية اسم الحقيقة الجزئية وبدليل ان بعض الفضلاء صرح بان التشخص زائد على حقيقة الشخص عارض له فلو أبقي الكلام المشهور على ظاهره لكانت الهوية عبارة عن الامر العارض للشخص فلابد أن يكون التشخص في هذا المشهور نفس الشخص مستلزم وبهذا ظهر وجه صحة ايراد المحشي بقوله والشارح أطلقها على الماهية باعتبار التشخص اذ التشخص فيه باق على مايتبادر منه لابمعنى الشخص. واطلاق الهوية على الماهية باعتبار التشخص سواء كان المراد منه الماهية المشروطة بشرط التشخص أو المراد منه الماهية مع التشخص غير معروف انما المعروف ان الهوية عبارة عن الهذية وهي الحقيقة الجزئية هذا ما أفاده بعض المدققين وهو دقيق يحتاج الى التدبر .

اليه فيما نقل عنه (قوله على أن تصور الخ) أي على انا لو سلمنا ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية نسبة القيد الى المقيد فنقول ان تصور الشيء بالكنه بالعرضي بأن يكون العرضي سبباً لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرضي نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لاوقد قالوا انه يجوز أن يكون للمتباينين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بمباين آخر وان لم يطرد في جميع العوارض (قوله ويمكن اختيار الخ) جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعني انا نختار ان المراد بالامكان في قوله بما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لامطلقا حتي يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيداً بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله بما يمكن تصور الانسان بدونه أن تصور الانسان بالكنه بدون العرضي يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون العرضي أى التصور به ليس بضروري وهذا المعنى أى الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لايصح أن يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في العرضي (قوله قد أطلقها على الماهية) ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم .وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ماصدقت عليه الماهية من افراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية (قوله أورد الفاء) يعني أورد الفاء في قوله فالحكم بثبوت الخ ايذانا بأن هذا السؤال ناشيء عما سبق وأما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على تفرعه وروده على ما قبله سواء كان منشؤه ذلك أولا على ما هو طريق سائر الاسئلة الموردة في الكتب فمن قال ان الفاء الثاني لتأكيد لم يأت بشيء (قوله بمجموع أمور ثلاثة) أحدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعني الوجود فانه يصير المعنى الأمور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع

(قوله بينا) هو منشأ الحكم بالقوية اذ لو لم يكن اللزوم بينا ما كان هذا الحكم لغوا وعبارة الكنقرى لأن عقد الوضع متحد مع عقد الحمل في المفهوم اتحادا بينا كأنه قال الامور الثابتة ثابتة ولا بد في الحمل من التغاير مفهوما بين العقدين حتى يفيد وهي أظهر وأنسب (قوله اذ المعنى ماهيات الجزئيات الخ) أى ومعلوم انه لالغوية فى هذا الحكم اذ الجزئيات ليست بتمامها نفس الماهيات (قوله كيف) أى كيف يكون الحكم المذكور لغوا ولو كان لغوا لكان بديهيا اذ الحكم على الشيء بنفسه بديهي وكيف يكون بديهيا والحكم بوجوده معركة بين الفضلاء قوله معركة بين الفضلاء لاختلافهم فى ثبوته بين ناف له ومثبت وان كانت الاصول الحكمية تقضي بأنه أولى بالوجود من الجزئي الموجود (قوله اذ لا اختصاص الخ) وأيضا أكثر المتكلمين على نفيه فكيف يصح عنوان قوله قال أهل الحق اه (قوله فى الجنس بالقياس الى النوع الخ) أل فى النوع جنسية والمراد هنا نوعان فأكثر لان الذى يقع فى جوابه الجنس عدة أنواع لا نوع واحد مثلا انما يقال الحيوان فى جواب ما الانسان والفرس لا في جواب أحدهما فقط وأما جواب السؤال عن أحدهما فقط فهو تمام الماهية المختصة بذلك الاحد على ما لا يخفي ووجه انفراد المعنى الاول فى هذه الصورة ان الحيوان يصدق عليه بالنسبة الى الانسان والفرس ان ما به يجاب عن السؤال بما هو ولا يصدق عليه أن ما به الشيء هو هو لان ما به الشيء هو هو يجب أن يكون عين الشيء والحيوان ليس عين الانسان والفرس لكونه أعم منهما (قوله فى الماهيات الجزئية) اذ ما يقع فى جواب السؤال بما هو ليس الا الطبائع الكلية (قوله واجتماعهما الخ) اذ الحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان كما يصدق عليه انه ما به يجاب عن السؤال بما هو يصدق عليه انه ما به الانسان هو هو (قوله فاذا كانت تلك الاشياء موجودة الخ)أى فالحكم بالوجود عليها يكون لغوا جزما (قوله غير مرضى فى هذا المقام)اذ ركاكته لا تخفى لانه لا معنى لقوله ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة لانه ما به الشيء الموجود هو هو لا يكون الا محققا فلا معنى لاعتبار التحقق فيه.ومن هنا يتبين أن التفريع من الشارح انما هو على تعريف الحقيقة بما فسره به أولا وان مراد المحشي بقوله تعريف الحقيقة ليس الا ما قدمه الشارح (قوله وتوجيه الاعتراض الخ) لانه حمل الحقائق على الماهيات الكلية في بيان قوله تعريف الحقيقة أى تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود وهذا لا وجه له لانه مبنى على كون التفريع على ذيل قد يقال وقد عرفت ركاكته وعدم بناء التفريع عليه (قوله وأما ثانيا الخ)ناقش فيه المولى عبد الرسول بقوله يجوز ان يكون ذكر الاشياء ليكون قرينة على المراد بالحقائق فانه اذا لم يذكر الاشياء لامكن ان يراد من الحقائق الماهيات الكلية كما حملها عليها القائل السابق واعترض به على الشارح فمع هذا كيف يكون ذكر الاشياء مستدركا اه

مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كأنه قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل أنه اذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية فى هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة فى الخارج موجودة كيف ووجود الكلى الطبيعي معركة بين الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المفسرة بما به يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح أهل الميزان حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها بالاسماء المخصوصة لها حقائق هى بها هي تلك الحقائق التي هى نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست تابعة لاعتقادنا وأذهاننا وأين هذا من ذاك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يجاب عن السؤال بما هو وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول فى الماهية الجزئية واجتماعهما فى الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا يكون الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال وأما ما قاله الفاضل الجلبي هربا عن هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة أى تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود ففيه بحث أما أولا فلان اعتبار الوجود في الحقيقة الماهية الموجودة غير مراد فى قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء حينئذ مستدركا اذ يصير المعنى الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عبر الشارح عن هذا المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضى فى هذا المقام وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له وأما ثانيا فلانه لا مدخل حينئذ لكون الشيء

(قوله ولامدخل للتساوى فى لغوية الحكم) وذلك لان استلزام عقد الوضع لعقد الحمل كان بسبب أخذ الوجود المستفاد من لفظ الاشياء فى عقد الوضع فاذا لم يكن الشيء بمعنى الموجود لايؤخذ فيه الوجود (قوله أقول معنى قوله الخ) يدل عليه ان الشارح ههنا فى صدد بيان المعاني اللغوية (قوله حيث قال فى شرح المقاصد الخ) الشاهد فيه وفى شرح المواقف شيا ن اما فى شرح المقاصد فاحدهما هو لفظ أسم فى قوله هو اسم الموجود اذ الاسم المضاف الى شيء يكون ذلك الشيء مسماه والآخر تفريع بيان معنى الشيء على قوله فبحث لغوي اذ اللغة انما يبين فيها المعاني الوضعية . وأما في شرح المواقف فاحدهما لفظ معنى فى قوله تحقيق معنى الشيء والآخر بيان معنى الشيء عقيب قوله متعلق باللغة أفاده المولى عبد الرسول (قوله فرق بين المورد والمنشأ) فان المورد ما يرد عليه السؤال ولا يجوز تغييره والمنشأ ما ينشأ منه السؤال على شيء آخر ولا يجوز تغييره وههنا المورد قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة والمنشأ تفسير الالفاظ الثلاثة بما فسره به الشارح (قوله غير المورد) أى الذى هو قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة وهو لا يجوز تغييره (قوله ليس بشيء الخ) اذ مراد المحشي الخيالى من قوله اذ لا لغوية في قولك الخ ليس انه لا لغوية فى نفس أحد هذه الاقوال حتى يلزم عليه تغيير المورد بل مراده أنه لا لغوية فى نفس عبارة المصنف اذا أريد من الالفاظ الثلاثة التي كان بيان معانيها بما بين به ولما الشارح منشأ للسؤال معان أخر غيرها بين به الشارح فيكون من تغيير المنشأ لا المورد (قوله لظاهر قوله اذ لا لغوية الخ) اذ الظاهر منه انه لا لغوية فى نفس هذه الاقوال لا فى قول المصنف اذ أريد من الالفاظ الثلاثة غير المعاني التى فسرها بها الشارح (قوله فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر) وذلك لانه لم يعهد لشيء مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت والحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر

بمعنى الموجود فى لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لاخفاء فى لغويته واما ثالثا فلانه يجب على المحشي ان يقول اذ لا لغوية فى قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض أو الماهية مع قطع النظر عن الوجود (قوله وكون الشيء بمعنى الموجود) قال بعض الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوى ولامدخل للتساوى فى لغوية الحكم أقول معنى قوله الشيء عندنا الموجود ان معناه ان الشيء بمعنى الموجود حيث قال فى شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوى فعندنا هو اسم للموجود لما نجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع فى استعماله فى المعدوم مجازا وما ذكره الحسن البصري من انه حقيقة فى الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال فى شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول فى تحقيق معني الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظى متعلق باللغة والشيء عندنا الموجود (قوله اذ لا لغوية الخ) بيان لكون المنشأ مجموع الامور الثلاثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعني عوارض الموجودات موجودة أو فسر الاشياء بالمعدومات أو المعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي هى موجودة أو فسر الثبوت بمعني سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعني الامور التى بها الموجودات هى هي متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة فما ذكره الفاضل المحشى من انه فرق بين المورد والمنشأ والمحشي غير المورد ليس بشيء منشؤه قلة التدبر والمتابعة لظاهر قوله اذ لا لغوية فى قولك الخ (قوله قلما يحتاج الى بيان) يعني ان رب للتقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين أعني أصحاب الاذهان القاصرة (قوله كما فى مثل الخ) فان المعنى ان ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه (قوله والحاصل) يعنى ان أخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذى هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان أتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي الحقيقة اللغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد السند قدس سره فى حواشي المطول ان أهل الميزان لا يخالف أهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى بيان الاقليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت على مازعمه فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر

(قوله لكنه يحتاج الى بيان المعنى الخ) بأن يقال انا الرجل الموصوف بالبلاغة والمشهور بالفصاحة وشعرى الان كشعرى فيما مضى لم يتغير أو شعرى هو الشعر الموصوف بالفصاحة وهذا المعنى بهذا التوجيه وإن اشتهر فيما بينهم لكنه معنى معتبر عند البلغاء ومدلول مجازى فلا بد من بيانه ولقائل أن يمنع ذلك اذا كان المجاز مشهورا فالصواب في اندفاع ماقاله بعض الفضلاء التفريق بين الشهرتين بأن يقال لا يلزم من كون أخذ طرفى شعرى شعرى مشهوراً بالوجه المذكور عدم احتياجه الى بيان لم لا يجوز ان لا تكون شهرته كاملة كشهرة الامور الغير المحتاجة الى بيان كأخذ الموضوع بحسب الاعتقاد فيحتاج الى بيان (قوله كذا نقل عنه) هذا يفيد أن التنظير من الكلام المنقول عن المولى المحشى وليس كذلك بل المنقول عنه ينتهى بقوله وفيه انه لا يكون الخ وأما قوله وفيه الخ فاعتراض من المحشي المدقق على التوجيه الثاني المبين بالمنقول وأما وجه الاعتراض فهو ان توهم التنوبة بسبب عدم ظهور معناه للاذهان القاصرة فتوهمها بعد نفي الاحتياج الى التأويل عنه باق لبقاء السبب الموجب لذلك التوهم (قوله وفيه اشارة الى انه الخ) لم يرتضه المحقق الكنفوى بل قال وتحقيق هذا المقام ان اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وان كان الاصح وجوب كونه بالفعل لكن لا يجب أن يكون بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض ومانحن فيه كذلك فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا أموراً متقررة بحسب الظاهر متمايزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا ان لها حقائق فنحن نتوجه الى تلك الامور واستحضرها بلفظ حقائق

الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذى هو فى الحقيقة عبارة عن الفرض العقلى ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديهيا فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح به الشارح ومثله قولنا واجب الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضي ذاته وجوده أو عدمه أولا يقتضى شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضي ذاته وجوده فرضا فنعبر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجى ويحتاج في اثباته الى البيان وليس مثل ذلك الثابت ثابت اذ لم يعهد لنا شيء مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت ما اتصف فعلا بالثبوت فى نفس الامر فيكون الحكم لغوا ولا مثل أيضا (انا أبو النجم) ولا قوله (وشعرى شعرى) فان اتصاف ذات الموضوع فيما بحسب نفس الامر اه

ولذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شعرى شعري فانه وان كان مفيدا لكنه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان أخذ الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازى والمعنى المجازي وان اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقى على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله فى الحاشية الآتية هذا ناظر الي قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر الى قوله وربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان أخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك أخذ طرفي شعري شعرى على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم تدبر* واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان أخذ طرفي شعرى شعرى على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازى لابد له من البيان البتة بخلاف أخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية أيضا فلا حاجة الى البيان . (قوله أي ليس مثل المثال الذى ذكره السائل) اذلا فرق بين الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا نقل عنه (قوله اذ قد اعتبره الخ) يعنى ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل أخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما أورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتأخرين أو بالفعل بحسب فرض العقل على ماهو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازى في شرحه للمطالع لان مقصود الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث أخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد أخذ العنوان فى الثاني كذلك وليس قولنا من هذا القبيل (قوله ولك ان تقول الخ)أى ولك ان تقول فى توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة فلما

(قوله الا ان يراد به الخ) وعلى هذا يكون معنى قول الشارح وهذا الكلام مفيد يظهر كونه مفيداً ولو بالنسبة الى الاذهان القاصرة
من غير احتياج الى تأويل بخلاف قوله شعري شعري فانه انما يظهر كونه مفيداً عند الناس بتأويل هذا وقد

يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق
التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقيا
بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة الى التأويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد
منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان
السابق كان ناظرا الى كلمة التقليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه
وهنا ناظرا الى مدخولها أعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التأويل * وفيه انه حينئذ
لا يكون لقوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم القلوبة الا أن يراد به
افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل
الجلبي انه ان أراد ان حقائق الاشياء ثابتة مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو أمر بديهي
البطلان وان أراد ان للمعنى المراد منه وان كان مجازا بالكنه لشهرته صار كالحقيقة في انفهامه من
اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التأويل ليس بشيء فان المعنى المراد
منه حقيقي على ما قالوا من أن التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات
الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد (قوله وهذا المعنى لا يحصل الخ) دفع لتوهم كون شعري شعري
غير محتاج الى التأويل لان شعري المقيد بالآن أو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة بعض من
أشعاره فلو جعل اضافة شعري للعهد يكون المراد أن بعض شعري المعهود وهو شعري الآن كبعض
شعري المعهود وهو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من
المعنى الحقيقي للاضافة بلا تأويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين وأما
ملاحظته بقيد كونه الآن وفيما مضى أو موصوفا بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس
الا بالتأويل والصرف عن الظاهر (قوله وكم فرق الخ) أى وكم من فرق بين شعري الآن
كشعري فيما مضى أو هو شعري المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعيين
الشخصي أو النوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء من الدلالات على ان العهد
يقتضي الذكر الحقيقي لفظا أو تقديرا أو الذكر الحكمي والكل منتف ههنا كذا نقل عنه وبما
ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو المعروف بالبلاغة بعض
الاشعار معينة لكن بالتعيين النوعي والتعيين المعتبر في العهد ليس مقصورا على الشخصي فيجوز
أن يراد بالاضافة التعيين النوعي وهو شعري المعروف بالبلاغة أو فيما مضى لان الاضافة انما تدل
على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعي أو بالشخصي أما ان تعيينه باعتبار كونه فيما
مضى أو موصوفا بالبلاغة فما لا دلالة لها عليه (قوله والمشهور) يعني ان التوجيه المشهور في بيان
قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان
بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقرير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة
الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تأكيدا للافادة فان السائل لما أنكر الافادة
أكد

يعترض أيضاً على التوجيه
الثاني بأنه لا يجدي في
قوله الثابت ثابت فتكون
المقابلة قاصرة (قوله دفع
لتوهم) المتوهم مصلح
الدين رحمه الله حيث قال
ان البلاغة معهودة والتعين
فيها لا ينحصر في الشخصي
بل يعم النوعي أيضاً فلا
يحتاج الى التأويل (قوله
يكون معناه) اسم يكون
ضمير عائد الى المعنى المشار
اليه بقوله وهذا المعنى لا
يحصل وخبره قوله معناه
وبلا تأويل حال من الضمير
المجرور المضاف اليه المعنى
العائد الى شعري شعري
حاصله لو جعل اضافة
شعري للعهد الخ يكون المعنى
المذكور معناه من غير
تأويل فلا يتم الفرق الذي
أبداه المولى الجلبي رحمه
الله أفاده مولانا خالد (قوله
لعدم دلالة الخ) علة لثبوت
الفرق بين التأويل وجعل
الاضافة عهدية (قوله بشيء
من الدلالات) وأيضا ان
كان أحد المتعينين عين
الآخر لا يكون الحمل مفيداً
وان كان غيره يلزم الحمل
بالمباين (قوله يعني ان التوجيه المشهور الخ) خلاصته ان المراد بالبيان في التوجيهين السابقين البيان
التصوري وفي هذا الثالث البيان التصديقي .

(قوله أكد بأنه محتاج الخ) اذالاحتياج الى الدليل فرع كونه مفيدا ومن هنا يظهر ان الشارح لوقال وهذا الكلام ربما يحتاج الى البيان فيكون مفيدا لكان أولى بالنسبة الى هذا الوجه لكنه راعى السؤال (قوله اذلا بدلاثبات الخ) فان قلت هذا التوجيه يقتضى ان القضية القائلة حقائق الاشياء ثابتة محتاج الى الدليل لكن الاذكياء لايحتاجون في معرفتها اليه وأصحاب الاذهان القاصرة لافائدة لهم منه فيضمحل التوجيه المشهور قلنا لايخفى عليك ان الاحتياج الى الدليل أعم من أن يحتاج الانسان اليه لاجل ثبوته عنده أو لاجل ثبوته عند آخر ونحن في بعض الاوقات نحتاج الى اثبات ثبوت حقائق الاشياء لاجل علمنا به وفى بعض آخر لاجل الزام الخصم وفى بعض نجزم بعضها ضرورة بقي ان الشارح سيصرح بان لاطريق الى المناظرة مع السوفسطائية فلافائدة في ايراد الدليل عليه معهم الا ان يقال ربما يحتاج أوسط الناس الى اثبات ثبوت حقائق الاشياء لاجل حصول العلم لهم كما هو مقتضى ظاهر قول الشارح فيما سيأتي لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وثبوت بعضها بالبيان فليتأمل (قوله ومن ههنا ظهر ركاكة الخ)هذا مبني على ان قول المولى الخيالي فيما نقل عنه واما جعل قوله الخ مراده به رد ماقاله بعض الافاضل ويحتمل أنه اشارة الى ان توجيه قوله انا أبو النجم مندرجا في أحد التوجيهات الثلاثة السابقة أوان الاتيان به انما وقع تميينا لقائل شعرى شعرى وتمهيدا له وتكميلا وليس له توجيه لا تعلق له بالكلام أصلا (قوله نفى للتوجيه الخ) أى نفي له عن قولنا حقائق الاشياء ثابتة لعدم جريان ذلك التوجيه فيه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء الآن مثلها فيما مضى أو المعروفة بالوجود عند الناس وهو لايفيد خلاف قول السوفسطائية أصلا بل يوافقه لان نزاعهم فى أصل ثبوت الحقائق لافي شهرة ثبوتها وأيضا ان كون الحقائق الآن مثلها فيما مضي انما يخالف مذهب الاشاعرة القائلين بان الاعراض لا تبقى زمانين ومذهب النظام من ان الاجسام متجددة آنا فآنا كالاعراض عند الاشاعرة فتوجيه شعرى شعرى فيما نحن فيه يضرنا ولا يضر الخصم وهو وجه وجيه لنفى المماثلة بين مانحن فيه وبين انا أبو النجم وشعري شعرى ولا ركاكة فيه ومخالفته لبيان الخيالي لاتضره بل هو مقصوده أفاده مولانا خالد

أكد بأنه محتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان في ذكره بيان ظهور الافادة على مامر (قوله ويرد عليه ان شعري الخ) يعنى يرد على هذا التوجيه ان شعري شعرى أيضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما انه في استقامة معناه يحتاج الى تأويل وتقدير اذ لابد لاثبات ان شعرى الآن كشعرى فيما مضي أو شعرى هو شعرى المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ماقيل ان شعرى شعرى يحتاج الى التأويل لاالى بيان صدقه بالدليل فلايكون قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعرى شعري ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان وأما جعل قوله ولامثل أنا أبو النجم الخ مبنيا على وجه لم يذكره فى الكتاب فمما لايرضاه من له أدنى دربة بالاساليب كما نقل عنه ومن ههنا ظهر ركاكة ماقاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيدا للافادة وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ نفى للتوجيه المشهور فى اتحاد المسند والمسند اليه لا انه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان (قوله واعلم الخ) جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم الخ وحاصله ان المراد بالحقيقة مابه الشيء هو هو وبالشيء مايعم الموجود والمعدوم ولو مجازا أعنى مايصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالمعنى ماهيات الامور التي يصح ان تعلم ويخبر عنها ثابتة فى الخارج فلم يتوجه السؤال باللغوية وعلى ماذكرنا لايرد شيء مماذكره الفاضل الجلبي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعني المذكور لاتطلق الاعلى الموجود بالوجود الاصلى فعلى تقدير تعميم الاشياء لايجوز اضافة الحقائق اليها وتقول ان اللغوية وعدم الافادة باق فى الكلام المذكور سواء أريد بالشيء الموجود أو أعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت له لان هذا مبني على ماذكره سابقا في توجيه السؤال من أن المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك على ماعرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بأن ماهيات الامور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهرا لان من تلك الامور المعدومات فيلزم أن يكون ماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما سيحققه الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر

(قوله فتامل) قال العلامة عبد الرسول وجهه أنه يرد على هذا المحذور المذكور وهو لغوية الحكم المذكور اذ يكون التقدير ماهيات بعض الامور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها وهو الموجودات موجودة ولا شبهة فى لغويته فالتمويل لدفع الاعتراض على ماذكره الشارح رحمه الله ويمكن أن يكون اشارة الى منع قوله وليس كذلك بناء على أن حقائق بعض المعدومات أعني ما كان لمحل انتزاعها وجود فى الخارج ثابتة فى الخارج أى فى نفس الامر اه (قوله لان التصديق الخ) قال الفاضل السكنوي أقول والاولى أن يقال حمل الشارح الظرف في قوله والعلم بها على الظرف المستقر للتعميم أى العلم المتعلق بها سواء كان بأنفسها أو بأحوالها لاعلى الظرف اللغو للعلم والاتجاه انما يتوجه على الثاني لاعلى الاول اه (قوله وهو غير صحيح) لان بعض أفراد العلم معدوم الآن وسيوجد اذا وجد عالمه يدل عليه قوله لانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وقيل لان الاستغراق لا يصح لافى التصورات ولا في التصديقات اما في التصورات فلانه وان كان الكنه واحدا لكن تصورات الوجوه لاتحصى وأما في التصديقات فلان الاحوال الثابتة للاشياء أيضا لاتحصى ويحتمل ان وجه عدم الصحة ان أفراد التصورات متنافية اذ منها الشك والتوهم والصورة الحاصلة في العقل بلا حكم و بلا شك ولا توهم فلو حصل العلم بجميع الافراد لزم اجتماع المتنافيات وكذا فراد التصديقات متنافية اذ منها التصديق اليقيني والظني والغير المطابق المسمي بالجهل المركب فيلزم اجتماع المتنافيات أيضا لو حصل العلم بجميع افراد التصديقات والوجه الاول مروى عن المحشى والآخران ابداهما الفاضل عبد الرسول هذا والظاهر ان المحشي الخيالى انما حمل اللام على الاستغراق النوعي لاجل ان الشارح حمل الحقائق على الجنس فالمناسب أن يكون العلم المتعلق به جنس العلم ولا دليل على تخصيصه بنوع دون نوع فالظاهر ان المراد به حينئذ جميع أفراد الجنس وافراد الجنس أنواع فتكون اللام لاستغراق الانواع فظهر ان ماحققه المحشى موافق لما قاله الشارح من ان المراد بالحقائق الجنس (قوله لان المقام الخ) فيه نظر من وجوه (الاول) ان المحشي بصدد تحقيق كلام الشارح وقد حمل الحقائق على الجنس فكيف يكون هذا الاستغراق منافيا للجنس (الثاني) أنه معترف بأن مراده استغراق افراد الجنس وذلك لاينافى حمل اللام على الجنس هنا . (الثالث) انا لانسلم كون اللاادرية معترفين بالشك بل يزعمون أنهم شاكون فى أنهم شاكون وهلم جرا فمن أين لهم الاعتراف بالشك يدل على هذا قول الشارح فيما سيأتي والحق أنه لاطريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لايعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول (قوله بحيث لايرد الغلط الثاني) ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لايرد عليه الغلط الاول أيضا بأن يقال المتبادر من العلم بها تصورها فقط مع ان غرض الاستدلال لايتم الا بتقدير الثبوت المراد منه الثبوت فى نفسها وثبوت الاحوال لها وحاصله ان الوجوب لارادة دفع التوهم

عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض أفراده وهو الموجود فتأمل (قوله والتصديق بها) أى التصديق بثبوتها فى نفسها وبأحوالها أى التصديق بثبوت الاحوال لها فلا يتجه ما قيل أن الكلام فى العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء (قوله فاللام فى العلم لاستغراق الانواع) يعني لام التعريف فى قوله والعلم لاستغراق أنواع العلم من التصور والتصديق فالمعني جميع أنواع العلم بالحقائق أعني التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو أريد استغراق الافراد يلزم أن يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كما لا يخفي بخلاف جميع أنواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند أهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس أولا هي الانواع (قوله بمعونة المقام) يعني انما جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لايحصل بجعل اللام للجنس لانهم لاينكرون ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة أنهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وأيضا المقصود الاهم اعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وبأحوالها ولا قرينة على العهد حتى يختص بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعني جميع أنواع العلم من التصور والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق

النوعى اذا ثبوت جنس العلم كاف فى الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى (قوله ثم ان الاستدلال) يعني أن الاستدلال على أن الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها كما يحتاج الى العلم بأن الحقائق ثابتة يحتاج الى العلم بأحوالها بأنها ممكنة أو حادثة كما سيجيء فى باب أثبات الصانع أذا تقرر هـذا فاعلم أن من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها الخ ووجه التقدير بأن الاستدلال على وجود الصانع أنما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد أن العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط فى توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وبأحوالها فلا حاجة الى التقدير والثانى ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجـه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال أيضا على ما سيجيء أقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بان المراد بثبوتها أعم من ثبوتها فى نفسها أو ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال أيضا (قوله فقد غلط غلطين) نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه) نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففى ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما فى قوله تعالى * اعدلوا هو أقرب للتقوى * انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل خدشة (قوله لانه غير مراد الخ)لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالى بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم التفصيلى بها (قوله وان أريد اجمالا الخ) أى ان أريد بقوله لا علم الخ عدم العلم الاجمالى بأن يلاحظه بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير مسلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالى مع أنه قد سبق أن المراد ما المعتقده حقائق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالى (قوله لا يقال نحن نقيد العلم الخ) يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لان المتبادر من العلم بالحقائق نفسها اذ التصديق علم باحوالها وحينئذ لا بد من أن يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاأدرية لانهم أيضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة أن الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال أنه لا بد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه لكنه باطل للقطع بأنه لا علم بالحقائق تفصيلا فضلا عن أن يكون بالكنه والفاضل الجلبي فهم أن مقصود المحشي انا نقيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بأن بينهما تنافيا ظاهرا لان الاول علم تصوري والثانى علم تصديقى فكيف يصح أن يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور فى قوله اذ لا علم بجميع الحقائق

(قوله فيه كفاية الاضافة الخ) توضيح النظر انا لا نسلم ا كتساب المضاف التأنيث من المضاف اليه المذكورين كما فى قوله تعالى (فاقع لونها تسر الناظرين)لكن ا كتساب المضاف المضمن كما في هذا المقام غير معلوم (قوله مطلقا) أي العلم الاجمالى والتفصيلى بجميع الحقائق (قوله فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق) قد يقال ويكفيهم أيضا أثبات العلم التفصيلى ببعض الحقائق واثبات العلم الاجمالى ببعض الحقائق فالاولى أن يذكر هـذين أيضاً ليتبين ان الرد عليهم حاصل بكل منها وليظهر ذلك عـدم ارادة الجميع تفصيلا كال الاظهار (قوله مضر) أى بمقصودنا الذى هو عدم تقدير الثبوت وحاصله أنه اذا كان عدم العلم بجميع الحقائق تفصيلا أمرا حقا فهو يستلزم تقدير لفظ الثبوت فهو مضر بمقصودنا (قوله مقيد بالكنه) غير عبارة المحشي الخيالى من نسبة التقييد الى المتكلم الذي يوجب تقدير الثبوت اشارة الى أن هذا التقييد متفق عليه بين الشارح وغيره بزعم هـذا السائل فاذا أجابه المحشي الخيالى بأن تعميم الشارح ينافيه اشارة الى فساد زعمه وبهذا يندفع ما أورد بأن المعمم الشارح والمقيد شخص آخر فلا يصح الجواب عن التقييد المذكور بمنافاة تعميم الشارح له وانما يصح ذلك الجواب لوكان المقيد هو الشارح كما ان المعمم هو وحاصل الدفع ما علمت (قوله عن المقصود) اذ المقصود هو انه لو لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بالحقائق العلم التصورى فيقيد حينئذ بالكنه لتتميم الرد والحال ان عدم العلم بجميعها بالكنه مقطوع به فيجب تقدير الثبوت

(قوله يأبي عن ذلك) أى عن أن يكون المراد بالعلم المقيد بالكنه العلم فى قوله اذ لاعلم بجميع الحقائق اما وجه إباء قوله لادليل عليه عن ذلك فلانه عدم صحة القول المذكور بديهة لو لم يقيد بالكنه دليل على تقييده وذلك لان العلم بالوجه حاصل بجميع الحقائق واما وجه إباء قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه عنه فلان تعميم الشارح كان فى قوله والعلم بها متحقق وهذا التقييد فى قول آخر . والتعميم في قول لاينافى التقييد فى قول آخر على ان هذا القول للقائل المذكور لا للشارح ولا للمصنف فكيف يجاب عن القائل المخالف للشارح بأن تقييده فى قوله ينافي تعميم الشارح (قوله والرد على اللاأدرية الخ) جواب عما يقال ان قصد الرد على اللاأدرية دليل على التقييد اذ لا يرد عليهم باثبات العلم بالوجه لاعترافهم باثبات العلم بالوجه على مامر وحاصل الجواب ان ذلك الغرض كما يحصل بالتقييد يحصل بإبقاء العلم التصورى على عمومه اذ اثبات العلم التصورى الشامل لقسميه يتضمن اثبات الكنه وبه يحصل غرض الرد المذكور فلا دليل على التقييد (قوله لان التقييد بالكنه الخ) وبهذا يندفع قول المحشى المدقق معترضا على المحشي الخيالى بأن تعميم الشارح انما هو بالنسبة الى التصور والتصديق لا بالنسبة الى الكنه والوجه فكيف ينافي التعميم التقييد بالكنه ووجه اندفاعه ظاهر (قوله . وحاصل الجواب الخ) لايخفى ان الموافق لكلام الخيالى فيما بعد أن يقرر الاستدلال استثنائيا مؤلفا من المنفصلة والحملية هكذا اما أن يكون المراد العلم بثبوتها واما أن يكون المراد العلم بأنفسها بالكنه لكن الثانى باطل لقوله اذ لاعلم بجميع الحقائق فتعين الاول فان قول الخيالى فيما بعد لادليل على التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه منع لتلك المنفصلة بأن يقال بل الواقع اما أن يكون المراد ثبوتها أو العلم بها مطلقا سواء بالكنه أو بالوجه وسواء تعلق بأنفسها أو بأحوالها وقوله ولو سلم فبطلان المقيد الخ منع للتقريب بناء على ان بين ارادة العلم بثبوتها وبين ارادته بأنفسها بالكنه منع جمع لامنع خلو لجواز ارادة العلم المتعلق بها سواء تعلق بأنفسها أو بأحوالها كما هو مرضي الشارح واذا كانت المنفصلة مانعة الجمع لايلزم من انتفاء أحد الجزئين ثبوت الجزء الآخر وان لزم العكس وتفصيل ما أورده الخيالى ينبغى أن يكون بالترديد بان يقال ولو سلم ان المراد بأحد جزئي المنفصلة العلم بالكنه وأريد بها معنى مانعة الخلو فتلك المنفصلة ممنوعة لما عرفت من احتمال ارادة مطلقا أو ارادة العلم المتعلق بها مطلقا وان أريد بها مانعة الجمع فسلمة لكن التقريب حينئذ ممنوع اذ لا يلزم من بطلان أحد جزئي مانعة الجمع وقوع الجزء الآخر فاعرف أفاده الكلنبوي .

ولا يخفى ان قوله في الجواب لادليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه يأبى عن ذلك (قوله لانا نقول لادليل عليه الخ) أى لادليل على تقييد العلم بالكنه والرد على اللاأدرية يحصل بدونه بأن يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعني العلم بالحقائق أى تصورها بالكنه أو بالوجه متحقق (قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه) يعنى ان تعميم الشارح العلم فى قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بها وبأحوالها ينافي أن يقيد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني على أن يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها متناولا لتصديق بها وبأحوالها على مامر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق (قوله ولو سلم فبطلان الخ) يعني ولو سلم ان المراد بالعلم العلم بالكنه لكن لايلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك القيد أعنى بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه أو بالوجه أو تصديقا بها وبأحوالها كما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم أيضا له كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لانسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة هنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامران اللذان بينهما منع الجمع لايستلزم عدم أحدهما عين الآخر بل عين أحدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع ماقاله المحشى المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقييد لايجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت انتهي لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وحينئذ يجوز أن يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ لاعلاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتي لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر (قوله وقد يقال أيضا ثبوت

الشكل

(قوله فلا وجه للعدول عن الظاهر) اذ الظاهر رجوع الضمير الى نفس الحقا وعدم التقدير ومطابقة الضمير لمرجعه بلا تأويل وانه مسلم عن الخدشة وتقدم المرجع صراحة لاضمنا لخفاء اعتبار الثبوت من خمسة أوجه (قوله فلا يكون العدول موجهاً) أي العدول من العلم بها الى العلم بثبوتها لا يكون له وجه حينئذ لان وجهه كان ارادة العلم بها تفصيلا على مامر ثم انه مع كونه خلاف الظاهر لا يستفاد المقصود منه أعنى العلم بثبوتها من أصل الكلام اذ لاشك ان العلم بجميع الحقائق اجمالا لاينوب عن العلم بثبوتها (قوله وفيه تأمل) نقل عن المولى المحشي في وجه قوله لانه يجوز ان يكون

العدول لتصريح بالمقصود وازالة توهم ارادة العلم التفصيلي التصوري اه قال العلامة عبد الرسول وفيه نظر والاولى ان يقال وجهه ان تقرير السؤال على وجه يظهر منه الجواب ليس من دأب المناظرة وصنيع المحشى المدقق هنا كذلك حيث علل العلم بثبوت الكل اجمالا بما مر وما مر كان مفيدا للعلم بنفس الحقائق اجمالا على ما حرر فيما سبق والعجب ان المحشى المدقق ماغيره الى انه يتضمن العلم الاجمالي بثبوت الجميع فلذا أجاب بتفريع الجواب بقوله فلا يكون الخ اه (قوله فى المقامين) أى فى مقام حمل الثبوت على الحقائق وفي مقام اثبات تحقق العلم بها (قوله على ماهو مدلول لام الجنس) الاظهر ان يقول على ماهو مدلول الاضافة اذ حقائق الاشياء مضافة لالام فيها . وحمله على لام الاشياء اذ هى للجنس فتكون الحقائق المضافة اليها كذلك بعيد (قوله لا يدل عليه قرينة) فيه ان ارادة الجنس فى حقائق الاشياء قرينة على ارادة لفظ الجنس فى قول الشارح على وجود مانشاهده (قوله على التليبس أوالتلبس) أى ايقاع الغير فى الالتباس والاشتباه بحسب الظاهر وان لم يكن عنده كذلك وذلك التلبيس ناش عن الجنس المنطقى الغير المراد هنا المصحح لدفع الاعتراض اذا أريد فاوقع في الاذهان انه المراد وأما التلبس فهو وقوعه بنفسه فى التباس الجنس المراد هنا الغير الدافع للاعتراض بالجنس المنطقى الغير المراد الدافع للاعتراض لو أريد يعنى لم يفرق بين الجنسين والتبس عليه الامر فاقام الدافع الغير المراد مقام الغير الدافع المراد

السكل غير معلوم الخ) حاصله ايراد النقض على ماقاله من ان المراد العلم بثبوتها يعنى ان أريد بقوله العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق ليس بصحيح لان ثبوت السكل غير معلوم وان أريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق أيضا قال المحشي المدقق فان قيل ثبوت السكل معلوم اجمالا لان مامر من قولنا حقائق الاشياء ثابتة الخ يتضمن العلم الاجمالى بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجها انتهى كلامه وفيه تأمل (قوله والجواب ان المراد الجنس الخ) يعنى ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان فى ضمن فرد واحد أو أكثر فحينئذ يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف فى الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلى فى المقامين (قوله يرد عليه الخ) يعنى ان ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ماهو المقصود من التصدير بهاتين القضيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود مانشاهده من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهما ليتوسل به الى معرفة الصانع على ماصرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لايلزم ان يكون ثبوته والعلم به فى ضمن ذلك البعض لجواز أن يكون فى ضمن فرد آخر سوى مانشاهده فلا يحصل التنبيه على وجوده (قوله وجوابه الخ) يعنى ان المراد فى قوله التنبيه على وجود مانشاهده التنبيه على وجود جنس ما نشاهده اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان مما نشاهده أولا * أقول هذا الجواب لايدفع الاعتراض اذ وجود جنس مانشاهده لا يكون الا فى ضمن ما نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس مانشاهده التنبيه على وجود ماهية مانشاهده سواء كان فى ضمن فرد واحدا وأكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء ثابتة سواء كان فى ضمن حقيقة واحدة أو أكثر على ماهو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود جنس مانشاهده بهذا المعنى فى ضمن مانشاهده أوغيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعني بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس أيضا بعيد لايدل عليه قرينة فالجواب امامبنى على التلبيس أوالتلبس تأمل تعرف (قوله فالكلام السابق على حذف المضاف) وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشى لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله مانشاهد اما موصولة أو

موصوفة وأياما كان فهي تفيد معنى الجنس أو معنى الاستغراق على ماعلم فى موضعه وقد حملت ههنا على الجنس انتهى ولايخفى انه ليس بشيء لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد أوجنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد أصلا فلابد من تقدير المضاف أويؤول بالمشاهد افراده (قوله أو نقول) يعنى نقول التنبيه على وجود ما نشاهد حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان في الكلام أعنى قوله حقائق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقائق واذا ثبت شيء منها فالاحق بالثبوت هي المشاهدات لانها أظهر وجودا وأسبق حصولا من غيرها ولذا لايخلو عنه الانسان في بدء الطفولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه تأمل (قوله وجه المنادية الخ) الفرق بين مذهب المنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها فى نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفى الحقائق بالمرة لانها اذا لم تكن متميزة فى نفسها ارتفعت بالمرة فالحقائق عندهم كالسراب الذى يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت فى نفسه ولا بتبعية اعتقاده يدل على ذلك قول المحشى ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الخ حيث نفوا التحقق أي التقرر والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني أنه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق عن نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات أو بتوسطها وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما فى قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعانى كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشيء مرا لانه فى نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مر لانا نجده كذلك ومن هذا تبين معني كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء فى أنفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس أيضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ماقيل من ان الحق ههنا على مذهب النظام كما سيجيء *وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لتقررها ولايخفى ان هذا الفرق أيضا انما يتم لو كان الثبوت فى قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفى ظرفية نفس الامر لوجود شيء لايستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق فى محله أما اذا كان بمعنى التميز

(قوله لانه يصير المعنى الخ) فيه نظر لانه على ماحرره المولى المحشي فيما سبق حين تقدير المضاف يصير المعنى التنبيه على وجود ماهية مايشاهد والمراد بالماهية مابه الشيء هو هو والالم يصح اضافة الوجود اليها وهي متحدة مع مايشاهد فيلزم على هذا أيضا كون الجنس مشاهدا والحق انه لاعيب فى كون الجنس المتحد مع مايشاهد مشاهدا (قوله فى كفاية هذا القدر من التنبيه تأمل) اذ الظاهر أن المراد من التنبيه على وجود مايشاهد التنبيه عليه نصا لا احتمالا سواء كان الاحتمال ضعيفا أو قويا (قوله يدل على ذلك) أى على ان انكارهم صراحة لثبوت الحقائق وتميزها وان انكار نفس الحقائق لازم من انكارهم الثبوت وان انكارهم صراحة ليس لنفس الحقائق كما توهمه بعضهم (قوله وكما فى قواعد العربية) فيه اشارة الى أن هذا الخلاف خلاصته تؤول الى انه هل الامور والمعلومات تنقسم الى حقائق هي امور ثابتة فى حد نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وهي العلوم المكملة للنفس الناطقة المؤدية الى سعادتها الابدية على رأى الحكيم والى العقائد الصحيحة على رأى المتكلم . . والى ما ليس كذلك أعنى ما كان بالاعتبار والوضع كاللغات ونحوها أو لا تنقسم هذه القسمة بل كلها فروض واعتبارات وأوضاع شأن الاوضاع اللغوية وسائر الامور الاصطلاحية ـ أو لا ثبوت لها في حد نفسها ولا باعتبار فرض الفارض كما اعتقاد المتقد فاهل الحق على الاول والعندية على الثاني والعنادية على الثالث وبهذا البيان يتبين الفرق بين العلوم بالحقائق الثابتة الابدية وبين نحو العلم باللغة وان الحكماء قلما يكترثون بالقسم الثانى (قوله على مذهب النظام) مذهب النظام ان الحق هو مطابقة الحكم للاعتقاد وسبب عدم الحاجة ان معنى حقية ذلك المذهب مطابقته لنفس الامر الثابت بتبعية الاعتقاد فيكون الحق على مذهب الجمهور

(قوله ظرفا لنفسها) أى لنفس الحقائق فيستلزم ذلك الا تكون الحقائق متحققة متقررة في حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض بخلاف نفي ظرفية نفس الامر لثبوتها فيستلزم أن تكون الحقائق متحققة متقررة في حد ذاتها وان لم تكن موجودة في نفس الامر (قوله عن التكثر) أى عن تعين زائد على ذاته بل هو متعين بتعين هو عين ذاته وكذا فى سائر الاعتبارات فانه موجود بوجود هو عين ذاته قائم بذاته من غير ان يكون عارضا لغيره واجب لذاته (قوله وبما حررنا اندفع الخ) أما اندفاع الامر الاول فبأن يقال ان أردت بقولك فانهم ينكرون نفس الحقائق ينكرون صراحة نفس الحقائق فممنوع فان انكارهم صراحة لثبوت الحقائق ويلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرة وان أردت انهم ينكرون نفس الحقائق ولو التزاما فهو غير مناف لما ذكره المحشي من ان انكارهم لثبوت والتحقق (أما اندفاع الامر الثاني فلان عدم ثبوت نسبة أمر لآخر يندرج فيه عدم ثبوت نسبة التميز ويلزم من انتفائها انتفاء جميع الحقائق ولا يختص انكارهم بالنسبة (قوله وهو انما يدل) قال مولانا خالد ممنوع بل يدل على عدم وجود شيء أصلا اذ ما من شيء من الاعيان والنسب الا ويثبت بالدليل مالم يكن بديهيا ولا بداهة عندهم وكان منشأ ادعائه الحصر الاشتباه بين اثبات الوجود واكتساب المجهول فان النسب لا يكتسب بها الا النسب والتصور لا يكتسب الا من التصور بخلاف اثبات الوجود فانه يتوقف على الدليل فى النسب والاعيان على السواء فاذا لم يتم دليل لم يثبت وجود شيء أصلا اه (قوله والمعدوم الثابت في نفس الامر) وأما المعدوم الفرضي الغير الثابت في نفس الامر فلا نزاع فى عدمه (قوله على وفق ماسبق) حيث قال المصنف سابقا حقائق الاشياء ثابتة (قوله أى في قول الشارح) فيه ان المناسبة مع السابق تفوت حينئذ فلو فسرهنا بقول المصنف حقائق الاشياء ثابتة كما جوزه بعضهم لكان أنسب :

كما ينجىء فانتفاء ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها أيضا فالتعويل على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظرة الى الفرق الذى اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت فى الثانى دون الاول قلت أخذ الشارح قدس سره بالمآل فان نفى التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت فى نفس الامر (قوله لانهم يعاندون الخ) يعني يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة أمر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقائق الا أوهاما وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لان الكل راجع الى أصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وأن التمايز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى آخر فى نفس الامر يدل على انهم ينكرون ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت أولا كما عرفت فالاولى أن يقال ويدعون الجزم بعدم أمر فى نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة ان قوله انما من قضية بديهية الخ دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشا غلطهم فيجوز أن لا يخص مذهبهم ويخص منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بأن لا موجود أصلا وانما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من أن يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تعانده أولا يتناهى وهو أيضا باطل لادلة مثبتة ولو كان شيأ موجودا لكان اما واجبا أو ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات المعارضة للوجوب والامكان (قوله وبه يظهر الخ) أى بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على انكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت فى نفس الامر لانكارهم نسبة أمر الى آخر مطلقا (قوله فتخصيص الخ) يعني ان تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ماسبق فان الكلام فى ثبوت حقائق الموجودات (قوله والاظهر الخ) يعنى ان الاظهر أن يحمل الاشياء ههنا أى فى قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم

(قوله ولو مجازا) اى ولو كان الثبوت في هـذا المعنى الاعم الشامل مجازا (قوله والمعدومات) أى الثابتة فى نفس الامر على مامر (قوله رداً على السفدية) هـذا بعينه يرجع الى المولى المحشي لان الحقائق عـندهم لما كانت متميزة بتبعية الاعتقاد فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة أي متميزة رداً على السفدية وحل الاشكال ان المتبادر من الكون على قرار واحـد ومن التميز بمعنى التثبت الكون والتميز والتقرر فى حدذات الشىء لابتبعية الاعتقاد (قوله مايغني عن اعتبار هذا التمحل) وهو قوله تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتقاد المعتقد فيكون ثبوتها بتوسط الاعتقادات وتبعيتها لها فبمطابقة هذا الاعتبار يكون حقا وبعدم مطابقته يكون باطلا ولكن هذا التوجيه مثل توجيه المجيب في عدم رفعه أصل الاعتراض فتأمل حتى يتضح المرام اه مصنف وقد تقدم لك أن معني الحقية هنا مطابقة المذهب لنفس الامر الثابت بتبعية الاعتقاد وان هذا يوافق مذهب الجمهور فانكار السفدية تقرر الحقائق وثبوتها مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر لاينافي اقرارهم بالنظر الى اعتبار المعتبر فصدقها بمطابقة اعتبار المعتبر وكذبها بعدمها فحصل الفرق بين مذهب النظام ومذهب السفدية وظهر الغنى عن اعتبار التمحل (قوله فـكلامه خبر لامحالة) .قال مولانا خالد علاء المحشي فى حواشيه على المطول بأنه كلام لاشتماله على الاسناد وليس بانشاء فيكون خبراً والا لبطل انحصار الكلام فيهما انتهي وحاصل قوله لانا نقول الخ ان أهل المعقول اشترطوا الخبر بوجود الاذعان فيه لمرادفته القضية عندهم بخلاف أهل العربية فانهم لم يشترطوا ذلك بل ا كتفوا بكونه مفيدا عند السامع تصورة الشك خبر عندهم لاعند أهل المعقول لعدم الاذعان فيه ومقصود الشارح من هذا الكلام فى المطول دفع ايراد عن كلام النظام حيث يدل على كون المشكوك واسطة بين الصادق والكاذب مع ان القائل بالواسطة انما هو الجاحظ دون النظام

أعني مايصح أن يعلم ويخبر عنه (قوله أى تقررها الخ) يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقى أعني الوجود الخارجي بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض لان انكارهم أيضا لايختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقادات وقال الفاضل الجلبي أى تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كانت أحوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا فى بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر وقرار فى شيء من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من أنا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهي كلامه وفيه بحث اما أولا فلان التقرر على هذا المعنى مع أنه خلاف المصطلح يكون أخص من الثبوت لانه أريد به الوجود الذى يكون على قرار واحد حيث قال لاينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد أولا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة رداً على العندية لانهم أيضا قائلون بثبوت الحقائق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت في قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه وأما ثانيا فلان ماذكره وجها لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت الخ بعينه جار في التقرر بأن يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو متقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغي أن لاينكرون التقرر (قوله يقولون مذهب كل قوم حق الخ) فان قيل مامعنى الحق والباطل هنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية يطابقها الحكم أولا يطابقها أجيب هو ما ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعـدم مطابقته له أقول قد سمعت منا سابقا مايغنى عن اعتبار هذا التمحل مع أنه على هذا لافائدة فى ايراد هذه المقدمة بعد القول بأن الحقائق تابعة عندهم للاعتقادات (قوله هذا الزعم بمعني القول الباطل) وهو القول الدال على نسبة لاتطابق الواقع سواء اعتقدها القائل أولا فلا يرد ماقال بعض الافاضل ان القول العارى عن الاعتقاد لايوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد ماقلنا ماقاله الشارح في المطول فى بحث الاسناد الخبرى لايقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا أو كاذبا لانه لاحكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقولات لانا نقول لاحكم ولا تصديق للشاك بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة أولا وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لامحالة (قال الشارح ان لم يتحقق نفي الاشياء الخ) أي ان لم يثبت

نفى جميع الاشياء التى ادعيتم بقولكم لا شيء من الحقائق فى نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة أنه اذا لم يثبت السلب الكلى تحقق الايجاب الجزئي والالزم ارتفاع النقيضين وان ثبت النفى فى نفسه فقد ثبت ماهية فى نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق نفى الاشياء أى ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفى لم يكن شيء منها منفيا اذ المنفى ما اتصف بالنفى وقام به النفى واذا لم يتصف بالنفى لزم الاتصاف بنفى النفى ونفى النفى اثبات اذ هو ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفى وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها أقول فيه بحث لانا لا نسلم أنه اذا لم تتصف الاشياء بالنفى يلزم أن تتصف بنفى النفى لجواز أن لا تكون الاشياء ثابتة فى نفسها فلا تتصف بشيء منهما ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفى يستلزم الاتصاف بنفى النفى بناء على تلازم الموجبة المعدولة المحمول والسالبة لزم الزام منكري أجلى البديهيات بمقدمة خفية عند العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شق الترديد ليس على طريق النقض اذ قد حمل التحقيق فى الشق الاول على الاتصاف وفي الثانى على الثبوت والا لما لزم من الاتصاف ثبوت ماهية النفى اذ اتصاف شيء بشيء انما يستلزم وجود المثبت له لا ثبوت المثبت تأمل (قوله يرد عليه الخ) يعنى ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفى الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما فى نفسه بل يجوز أن يرتفعا ويكون مخيلة من جملة المخيلات فان الفاضل المحشى قال والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله ان ما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم أنه مخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد أقررتم بثبوت غرضنا أيضا وأيا ما تزعمون فرحبا بالوفاق لغرض أقول من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفى مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما (قوله فالصواب فى الالزام أن يقتصر على الشق الاخير) وحاصله انكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقا موجودة كانت أو معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفى من جملة الحقائق اذ قد ادعيتم بأنه ثابت فى نفس الامر حيث تمسكتم فى اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء أنه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل أن يقال ان النفى من جملة المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفى

وحاصله أنه داخل في الكاذب اه (قوله لزم الاتصاف بنفى النفى) اعلم ان الحملية ان حكم فيها بوقوع وجودى على وجودى فمحصلة موجبة وان حكم بعدم وقوعه عليه فسالبة بسيطة والا فمعدولة وهي اما موجبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالايجاب واما سالبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالانتزاع وههنا قضية خامسة تسمى الموجبة السالبة المحمول وهى التي حكم فيها بثبوت السالبة على الموضوع فالاول والرابع متلازمان فيما اذا وجد الموضوع وهو أخص من الرابع اذا لم يوجد والثاني أعم من الثالث اتفاقا لانه يتحقق اذا لم يوجد الموضوع بخلاف الثالث وكذا أعم من الخامس عند التحقيق لان الخامس مساو للثالث عنده فالاعم منه أعم منه وأما عند المتأخرين فان الثانى أي السالبة البسيطة مساو للخامس أى الموجبة السالبة المحمول فهو أعم من الثالث أي الموجبة المعدولة المحمول. فاذا تقرر هذا فان قوله اما اذا لم يتصف الخ مرجعه الى قولنا لا شيء من الاشياء يتصف بالنفي وهو سالبة بسيطة فلا يلزم منه قولنا الاشياء متصفة بنفى النفى وهو اما موجبة معدولة المحمول أو موجبة سالبة المحمول لان العام لا يستلزم الخاص فيجوز أن تكون الاشياء ثابتة ولا تتصف بالنفى ولا بنفي النفى لانهما موجبتان تقتضيان ثبوت الموضوع مطلقا ولا موضوع ههنا واما سالبة معدولة المحمول ولا يلزم من قولنا لا شيء من الاشياء يتصف بالنفى قولنا الاشياء ثابتة وهو موجبة محصلة لانه أعم من المحصلة فلا لزوم بينهما فعلم من هذا التحقيق ان في عبارة المحشى نوع قصور تأمل فانه دقيق أفاده مصنف (قوله تأمل) وجه التأمل ان هذا الاستلزام أيضا ممنوع والالزم ثبوت الشيء المتصف بالنفى والامتناع وبطلانه ظاهر وسيصرح المحشي بمنع هذا الاستلزام (قوله وهو ابطال ما ادعيتم) حيث قلتم ان ما ادعيناه كلام مخيل لا أصل له وذكر الفاضل المحشي بعد هذا الكلام قوله وأما قول الشارح فقد ثبتت فهو هنا استطرادي وانما ذكر لبيان الواقع وعدم احتياجه الى البيان لكونه بديهيا واتفاقنا هو ههنا استطرادي اذ يكفينا اقرارهم بانه لا تحقق لكلامهم أصلا كما عرفت اه

(قوله على ما قيل) انما قال ذلك لان التحقيق ان العلم والمعلوم متحدان بالذات فيكون علم كل معلوم من المقولة التي هو منها ان جوهراً فجوهراً وان عرضاً فعرضاً ولا يكون العلم مطلقاً من مقولة مخصوصة (قوله فلا يرد ماقاله بعض الفضلاء) وذلك لان النفي ثابت عندهم فى نفس الامر بدليل تمسكهم فى اثباته بالشبهة وكذا الجزم ثابت عندهم فى نفس الامر حيث قالوا نحن جازمون بنفي الحقائق فيكون المراد بالحقائق في قولهم لاشئ من الحقائق فى نفس الامر ماعدا النفى والجزم به حذاو فيه ان مايثبت بدليل لايلزم ان يكون ثابتا فى نفس الامر بل كثيرا مايثبت الشي مع بطلانه فى نفس الامر فالنفى وكذا الجزم لايلزم ان يكون أمرا ثابتا في نفس الامر بل يمكن ان يكون من المخيلات الباطلة على ان تخصيص الحقائق فى القول المذكور بعيد غاية البعد فالصواب ما ذكره بعض المحققين فى تحرير عبارة الشارح حيث قال يريد الشارح انه ان لم يكن النفي وضعا مخصوصا ومعنى متعينا عارضا للاشياء ثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة لم تكن الاشياء منفية اذ المنفى هو الموصوف بصفة النفى واذ لانفى فلا اتصاف لشيء به فيلزم تحقق الاشياء وان تحقق معنى النفي واتصفت به الاشياء حتى انتفت فقد تقرر ماهية من الماهيات وعيرت حقيقة من الحقائق فيلزم بطلان مذهبهم انتهي كلام البعض أفاده العلامة عبد الرسول (قوله الى مامر) الوجود من ان النفى حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الموجودات الخارجية (قوله أي فى الترديد) المراد به الترديد في قول الشارح في الجواب الالزامي ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق الخ ليس بمعناه الحقيقي بل المراد ههنا الثبوت فى نفس الامر وان لم يكن موجوداً فى الخارج

(قوله قد يتوهم الخ) يعنى ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقائق الموجودة فى الخارج فلا يلزم من ثبوت النفى ثبوت الحقائق الخارجة فتكلفوا فى توجيه الالزام بانه اذا ثبت النفى ثبت الحقائق الموجودة فى الخارج لانه قسم من العلم الذى هو قسم من العرض الموجود فى الخارج لانه اما كيف أو انفعال على ماقيل (قوله ويرد عليه الخ) حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكري أجلى البديهيات بأمر خفي فان لهم أن يقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل هو من جملة الخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف وقد أنكره جماعة مثبتة للحقائق فلا يرد ماقاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لاينافي كونه ملزوما به اذ لايجب كون الملزوم به معتقدا لمن تمسك به اذ مقصود المحشي انه لايتم الالزام عليهم بل توسيع دائرة مقالهم لان المتمسك به هم المتكلمون وهم لايقولون بوجود العلم حتى يرد ماذكر (قوله لايقال الخ) حاصله انه لاحاجة في توجيه الالزام على تقدير أن يكون انكارهم مقصوراً على الموجودات الى مامر بل هو تام بدونه لان ترديد هذا الالزام فى التحقق وهو بمعني الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد فى الخارج نفى الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفى فى الخارج فقد ثبت أمر موجود فى الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفى وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الجلبي في تحرير هذا السؤال يعنى ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح أيضا أخذ الوجود فى الدليل الالزامي لان ترديد هذا الالزام فى التحقق اذ محصل الترديد نفى الاشياء اما محقق أو غير محقق وهو أى التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه أيضا الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير الثاني أى على تقدير تحقق النفى انتهى أقول فيه بحث لانه ان أراد انه يحتاج تصحيح شق الترديد الى هذه المقدمات بأن يكون ترديداً في الامور الممكنة الموجودة فانه اذا لم يبين بتلك المقدمات وجود النفى يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه أيضاً الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة سد الطريق الخصم بحيث لايمكن له التكلم بل مملوءة منه الكتب وان أراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لايلزم تحقق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشق الثانى فهو باطل بديهة لانه اذا فرض وجود النفى فقد ثبت المدعى سواء كان محالا أو ممكناً (قوله لانا نقول ليس ههنا الخ) حاصله ان التحقق ههنا أى فى الترديد ليس بمعناه الحقيقى أعنى

(قوله متصفة بالنفي) أي اتصافا ذهنيا لا خارجيا كاتصاف الممتنع بالامتناع ومثل هذه تسمى قضية ذهنية كما صرح به المحقق الدواني (قوله اذ لا نزاع في كونه اعتباريا) وانما النزاع في ثبوت هذه النسبة بين الاشياء أي كون الاشياء متصفة بهذا الامر الاعتباري ام لا فعندنا الاشياء متصفة به وان كان اعتباريا وعندهم لا بقوله بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء أي نفي اتصاف الاشياء به ثم الظاهر ان هذا المراد قد ظهر من قوله هو انه لا نسبة محققة في نفس الامر حتى تتقرر فان أراد به نفي نسبة التقرر فسلم انه يظهر به المراد بالقول المذكور لكن لا يصح حمله على نفي جنس مطلق النسبة والا لا يظهر به ان مرادهم بالقول المذكور نفي نسبة التقرر الى الاشياء فقوله الآتي أو نفي جنس مطلق النسبة غير صحيح وان أراد نفي مطلق النسبة فلا يظهر منه ان مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء ولو ترك قوله أما والشق الثاني من الترديد الآتي لسلم مما ذكر ثم لا يخفى على من تأمل في عبارة ما نقل أنه ليس الغرض منه بيان مرادهم بل مقصوده ان قولهم بنفي تقرر الاشياء يستلزم قولهم بنفي مطلق النسبة فحاصله يؤل اليه وذلك لان تحقق النسبة بين الاشياء في نفس الامر يستلزم تقرر الاشياء في حد ذاتها كما يصرح به قوله لا نسبة حتى تتقرر فنفيهم اللازم يستلزم نفي الملزوم فحاصل قولهم بنفي التقرر يؤل الى قولهم بنفي جنس مطلق النسبة فاذا لم توجد نسبة أصلا فحينئذ يمكن ان يقال ان لم يتحقق الى آخر ما نقل هذا هو المعنى الذي ينبغي ان يعول عليه (قوله قلت الخ) قال المولى خالد قد مر مرارا ان العندية ينكرون ثبوت الاشياء في نفس الامر وانما الثبوت عندهم بحسب الاعتقاد والجواب الالزامي هو الذي تكون مقدماته مسلمة عند الخصم فكيف يتم على العندية دعوى التقرر والتميز في نفس الامر فظهر ان قول الشارح انما يتم على العنادية قول متين لا يخدشه تأمل الخيالي ولا ما عند السيالكوتي اهـ

الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من الترديد أعني قوله ان لم يتحقق شيء من الاشياء فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم أن يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز أن يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز أن يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم (قوله عدم تمامه على اللاادرية ظاهر) لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق والعندية يدعون الجزم بعدم ثبوتها في نفسه (قوله فيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء وثبوته هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تتقرر فحينئذ يمكن أن يقال ان لم تحقق نسبة النفي في نفسه فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين ثم يرد عليه مثل ما أورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم انتهى يريد أنه ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء أو نفي جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة فحينئذ يمكن أن يقال ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها يلزم أن تتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحققت نسبة النفي فقد تحققت حقيقة من الحقائق في نفس الامر ففيه اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع عن احداهما تخيل تابع لاعتقادنا وليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان أراد بقوله الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احداهما كما يدل عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم أن تكون ذات احداهما باقية ألا ترى انه ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك البارى مع تناقضهما متحققا في نفس الامر أما الثانية فلكونها كاذبة وأما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان أراد ان الواقع لا يخلو عن ذات احداهما بمعنى ان الاشياء اما متصفة بهذا أو بذلك فنختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء بها تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم لجواز أن يكون اعتباريا مع اتصاف الاشياء بها كما في لزوم

اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر أن ليس المراد بالتحقق الوجود بل المراد التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان الشئ أمراً فى نفسه كان متميزاً عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعاً للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العندية هــذا ماعندى ولعل ماعنــد غيرى أحسن من هذا (قوله قال فى شرح المقاصد) تأييد لقوله فتيــه تأمل يعنى انه تام على العندية على ماقال فى شرح المقاصــد واشارة الى ان بين كلامه نوع تدافع (قوله حيث اعترفوا بحقية اثبات الشيء ونفيه) وفي بعض النسخ بحقية اثبات الشيء أو نفيه والترديد ناظر الى قول كل منهما أعنى انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما أورد كلمة أو مع انهم اعترفوا بهما نظر الى أن فى اثبات التناقض يكفى احدهما (قوله هــذا دليل اللاادرية) وفيه اشارة الى دليل العندية أيضا حيث قال فان الصفراوي يجد السكر في فمه مراً (قوله وحاصله انه لاوثوق بالعيان الخ) أما انه لاوثوق بالعيان أو بالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس و بديهة العقل وأما انه لاوثوق بالبيان أى بالدليل فلتفرعه على العيان ففساده فساده (قوله وغرضهم الخ) دفع لما يتوهم من ان في كلام اللاادرية أيضا تناقضاً فان تمسكهم بماذكر يدل على أن غرضهم اثبات أمر أو نفيه لا الجزم بثبوت أمر أو انتفائه مع انهم يدعون الشك فى جميع الحقائق بل فى الشك أيضا ووجه الدفع ظاهر (قوله اطلاق الغلط منهم) بناء على زعم الناس والا فهم يشكون فى وجود الحس وفى افادته وفي غلطه الخ بل فى الشك أيضاً (قوله قلت قد تستعار) كما فى قوله تعالى * قد يعلم الله المعوقين * (قوله على ان القلة الخ) أي يجوز أن يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الاحساس الواقع كثيرا فى نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة فى نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيراً في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبنى على ماهو المشهور والتحقيق أن قد الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان ولا شك أن ثبوت القلة بحسب الزمان لاينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمل (قوله ان قلت امل الخ) اثبات للمقدمة الممنوعة بقوله غلط الحس الخ فان اللاادرية لما تمسكوا بأن الحس قد يغلط فى بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز أن يغلط في جميعها فالحس يجوز أن يغلط فى جميعها فلا يكون مفيداً للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بأنا لا نسلم انه اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه فى جميعها فان الغلط فى البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لاينافي الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط فى بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد لجواز أن يكون للغلط العام سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يختص الجزم ببعض المواد وهو المطلوب وبما حررنا لك ظهر ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة للممنوعة وان قوله فمن أين نجزم مقدمة لها مدخل فى اثبات المقدمة الممنوعة لا انه رد على الشارح لما قاله الفاضل الجلبي من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الخ فى قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت امل الخ أما أولا فلانه أورد كلامه بلعل المفيد للتجويز والاحتمال

(قوله يعني انه تام على العندية الخ) أقول كلامه في شرح المقاصد ليس على طريق الالزام فلا بأس بمخالفته للجواب الالزامي على ان كلامه ظاهرى عند الشارح والتحقيق انه لاسبيل الى البحث معهم كما صرح به بعد حديث التناقض فى شرح المقاصد أيضاً فكيف يكون قوله بعدم التمام على العندية هنا منافياً لكلامه فى شرح المقاصد على أنه سيصرح بأن اختيار توجيه فى كتاب وآخر فى آخر ليس معه تدافع أفاده مصنف (قوله وانما أورد كلمة أو الخ) قال المولى خالد الاتيان بكلمة أو اشارة الى ان كل واحد من المتغالطين قول طائفة فقوله حيث اعترفوا بحقية الاثبات شيء أى العنادية حيث قالوا مامن قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها وقوله أو نفيه أى العندية حيث أنكروا ثبوت الاشياء الا بتبعية الاعتقاد وقالوا ليس فى نفس الامر شئ بحق اه (قوله تأمل) وجه التأمل ان الكثرة الاضافية تعتبر بالقياس الى القلة فيكون الاحساس الواقع قليلا بالنسبة الى الغلط وليس كذلك فالاولى ان تعتبر الكثرة بالقياس الى الوحــدة (قوله لها مدخل الخ) وجه مدخليتها في اثبات المقدمة الممنوعة ان عدم الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط يفهم منها لان أين استفهام انكارى دون وعدم الجزم يستلزم جواز وجود السبب العام وهو كاف في اثبات المقدمة للممنوعة أفاده مولانا خالد

(قوله ليس بشيء) اما أولا فلما مر من ان جواز وجود السبب العام كاف في أثبات المقدمة الممنوعة وأما ثانياً فلا معنى من أن (قوله فمن أين نجزم الخ) مقدمة لها مدخل في أثبات المقدمة الممنوعة لانه رد على الشارح رحمه الله (قوله وفيه بحث) فيه بحث لانه ان أراد ان الجزم الذى تقينا الحاجة اليه هو الجزم بالمحسوس فاذا لم يكن المحسوس مجزوما به يصير شاهد الحس متهما بغلطه فى حزمه بذلك المحسوس فظاهر ان الجزم الذى تقينا الحاجة اليه ليس الجزم بالمحسوس بل الجزم بانتفاء أسباب الغلط وان أراد ان ذلك الجزم هو الجزم بانتفاء أسباب الغلط ونفيه يستلزم ان يصير شاهد الحس متهما بالغلط فى المحسوس فالاستلزام غير مسلم كيف وذلك يؤدي الى توقف العلم بالمحسوس على الاحاطة بجميع أسبابه الغلط والجزم بانتفائها وذلك

محال بديهة بل العلم بانتفاء جميع الاسباب ناشيء من الجزم بالمحسوس الناشيء من انتفائها فى نفس الامر (قوله اذ لا معنى لتوهم الدور) أى لا وجه لتوهم كونه تعريفاً للشيء بنفسه المستلزم للدور فالمولى المحشي اكتفى بنفي اللازم عن التصريح بنفي الملزوم (قوله لان الذكر بالمعنى اللغوى) أى المضموم وفيه أن هذا لا يمنع الا الحصول دون التوهم وانما الايراد به (قوله فلا معنى لقول الشارح) فيه أن للفاضل المحشي ان يقول ما ذكرته ناظر الي مآل كلام الشارح وهو قوله لكن ينبغي ان يحمل التجلي الخ لا الى ماقبل ذلك المآل (قوله وفي

شرح المقاصد) عبارة المقاصد وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان فى ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور اه وقال المولى الثاني في حاشيته على هذا المقام ان وجه التعبير بالتوهم انه لا يلزم من كون المعلوم مذكوراً ارادة المعلوم من لفظ المذكور فدليل المتوهم لا يثبت مدعاه اه بالمعنى (قوله يدل على أنه ليس من الذكر المضموم) مع ان أول كلامه كان مشعراً بانه منه فبين كلاميه فى شرح المقاصد تدافع فلا بد من التأويل بأن يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل الخ لكن يبقى شيء وهو انه كيف يتصور من ذكر قوله وقد يتوهم ان المراد الخ بعد التفسير بما يشعر بأنه من المضموم ان المذكور بعد يتوهم الخ متحد مع ما أشعر به التفسير المذكور بل هو صريح في انه غيره فالصواب ان يمنع أشعار التفسير بكونه من الذكر المضموم مستنداً بأن الاشعار انما يكون اذا كان قوله ويلتفت اليه عطفاً على

دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانياً فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فمن أين نجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط ليس بشيء (قوله قلت الخ) حاصله منع للمقدمة القائلة بأنه يجوز أن يكون سبب عام للغلط العام بانا لا نسلم ذلك فان بديهة العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه فى نفسه لا ينافى الجزم العادى المذكور كما في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل أحد لم ينقلب ذهباً جزما يقينيا مع امكان الانقلاب اليه فى نفسه وقد يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه فى نفس الامر ومصداقه ان حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه بحث لان مشاهدة الحس لما صار متهما بالغلط لا يكفي فى حصول العلم عدم غلطه فى نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحاً غير غالط (قوله وان صح ذكره الى آخره) يعني وان صح ذكر الذكر المضموم فى تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف ههنا كذلك وما قاله الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ماقيل لو جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فأجاب بأن الذكر بالضم أعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل في القلب كما ان العلم يحصل في القلب فجاز التعريف به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوى والعلم المعرف بالمعنى العرفى على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصاً يجب ان يحمل التجلى على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوى فلا معنى لقول الشارح أى يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلى بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلى اه (قوله حملا الخ) علة لقوله وأما لم يجعله من المضموم وفى شرح المقاصد ما يشعر بأنه من الذكر المضموم حيث قال أى صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد أن يقال

يذكر والظاهر انه ليس كذلك اذ الالتفات ليس بمعنى العلم بل هو بعد العلم بشئ بل هو عطف على ينكشف ويقيد بسبب العطف بقوله بها اذ العطف على مقيد بشئ يرجح اعادة ذلك القيد في المعطوف كما صرح به الشارح في المطوّل ذكر لبيان ان المراد بانكشاف ما يذكر أى بمير شه بتلك الصفة ان يلتفت اليه بها لا تحصيله بها بعد أن لم يكن حاصلا فعلى هـذا اندفع ما سيأتي عن الفاضل الجلبي من التدافع بين ماهنا وبين ما ذكره فى شرح المقاصد ولا حاجة الى ماسيذكره

المولى المحشى (قوله أعنى النفس) ان كان التعريف لمطلق العلم الشامل لعلم الواجب وغيره فذكر النفس على سبيل التمثيل وان كان لعلم الخلق فقط فمحله منحصر فى النفس وسيشير المولى المحشي الى جواز الامرين (قوله لان التميز الذى أوجبه الخ) يعني ان كون تلك الصفة موجبة لكون المحل مميزاً يوجب ان يكون التميز لذلك المحل لا للصفة واذا كان كذلك فلا بد من اعتباره (قوله توجب لمحلها التميز فقط) انما قال هنا ولم يقل خرج الصفات التي لا توجب التميز اشارة الى ان المخرج لتلك الصفات ليس بمجرد قوله توجب بل الايجاب المتعلق بالتميز لان تلك الصفات أيضاً موجبة لشئ الا ان ذلك الشئ ليس التميز بل التميز وبذلك يتوصل الى فائدة جليلة وهي ان كل ما كان صفة لشئ فهي موجبة لتميز ذلك الشئ عن غيره فتميز الموصوف عن غيره قدر توجب مشترك بين جميع الصفات وينفرد كل منها بخصوصية فى العلم ايجاب تميزاً لعالم الشئ عن غيره وفي القدرة ايجاب تأثير القادر فى غيره وفى الارادة ايجاب صدور المقدور على وفقها وفى الحياة ايجاب الادراك والحركة الارادية وهكذا وعلى هذا يكون الحصر المستفاد من قوله فقط اضافياً أي بالنسبة الى ايجابها تميز المحل عن شئ واليه أشار المولى المحشي بقوله لا التميز لشئ

ان نسبة التوهم ليس لاجـل أنه حمل المـذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يدفعه وأما ماقاله الفاضل الجلبي من ان بين ما ذكر الشارح ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا ظاهراً حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشئ لان اختيار توجيه في كتاب وآخر فى كتاب آخر ليس من التدافع في شئ (قوله لكن عدها علماً يخالف العرف واللغة) نقل عنه ولا يمكن الفرق فى الادراك الحسى بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علماً كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هى به غير مقيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفى عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي وأما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجئ ان الحواس انما هى آلات للادراك فلا يرد المخالفة (قوله أي نقيض التميز) فيكون التقدير صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقه نقيض التميز والمعنى انه أمر حقيقي قائم بمحله أعني النفس يوجب له ان يميز الشئ عما عداه تميزاً لا يحتمل ذلك الشئ المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل لان التميز الذى أوجبه الصفة انما هو صفة له فان المتميز ظاهراً هي النفس والصفة آلة للتميز ولذا قيل توجب تميزاً ولم يقل تميز تميزاً ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو لشئ يتعلق به وهو الذى لا يحتمل نقيض التميز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تميزاً خرج من الحد الصفات التى توجب لمحلها التميز فقط لا التميز وهي ماعدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزاً عن العاجز لا ان يكون محلها مميزاً لشئ بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التميز للاشياء كما توجب التميز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض أي لا يحتمل نقيض التميز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب لمحلها تميزاً يحتمل النقيض فى الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تميزاً يحتمل نقيضاً فى المال اما في الجهل فلان الواقع فى نفس الامر خلافه فيجوز أن يطلع عليه فيما بعد وأما فى التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس أو بديهة أو عادة أو برهان فيجوز أن يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب علما سواء كان بطريق التبعية كما فى علم الواجب أو بطريق العادة كما فى علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادى على ماهو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشئ

(قوله مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا) أي حال كون الاعتقاد مصاحباً بعدم كون ذلك الشيء في نفس الامر الا كذا ثم وجه موافقة القول المذكور كون المراد من النقيض نقيض التمييز انه سيأتي -(١٥٣)- ان التمييز في تصديق النفي

يوجب ان تكون النفس مميزاً له تمييزاً لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على أنه لا نقيض له أصلا فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لصحته أصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وأما باعتبار أنه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي أو المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة من حيث انه يتعلق بها الاثبات يناقضها من حيث انه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول (قوله كما هو الظاهر) لانه الاسبق الى الفهم لانه مذكور صريحاً ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالا مرجوحاً ظن وفيه اشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد نقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري أعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها أن يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وحينئذ تكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لاما يوجبها أو يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات وحينئذ تكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه أصلا اذ الواقع لا يكون الا أحدهما فلا وجه لذكره الا أن يقال المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر فيكون واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفاً وايضاحاً لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك أما في التصور فلانتفاء النقيض وأما في التصديق فلان متعلقه أعني وقوع النسبة مثلا في نفس الامر له نقيض هو اللاوقوع فيه فاذا لم يكن التصديق أعني ادراك الوقوع أو اللاوقوع جازما مطابقاً مأخوذاً من حس أو بديهية أو عادة أو برهان احتمل متعلقه أعني الوقوع مثلا لنقيضه وهو اللاوقوع اذا كان بجميع الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه أصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة أولا وقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما نقيض نفسهما وهذا أعني حمل الاحتمال على حصول أحدهما بدل الآخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء الآخر انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الثاني فان طرفيه يجوز أن يتصف به وبنقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل أن يراد نقيض الصفة وسيجيء تحريره ان شاء الله تعالى (قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه الخ) يعني ان ضمير الفاعل المستتر في لا يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشيء معين وانما لم يكن راجعاً الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له أصلا لا في التصور ولا في التصديق وان كان ما به التمييز أعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان تكلف بمثل ما مر أو بأن المراد

والاثبات ويأتي من المولى المحشي ان المراد منه المعنى اللغوي أعني اثبات شيء لشيء ونفيه عنه وسيأتي أيضاً ان المراد من متعلق التمييز فيه الطرفان اذا عرفت هذا فنقول لا شبهة في ان قولهم مع انه لا يكون الا كذا نفي لاحتمال النقيض حتى يكون ذلك الاعتقاد علماً لا ظنا وغيره ولا شبهة في ان الذي نفاه ذلك القول هو نفي كون الشيء كذا فنفي كون الشيء كذا نقيض اثبات كون الشيء كذا والتمييز في التصديق كان عبارة عنهما فيكون هذا القول مع ما قلنا من ان المراد من النقيض نقيض التمييز متوافقين وقس عليه قوله ومع احتمال انه لا يكون كذا أي عند المعتقد في الحال ليتميز عن الجهل المركب والتقليد فيصح حمل قوله ظن عليه فظهر ان الاستشهاد في القول المذكور ثابت فيما بعد مع في الموضعين أفاده العلامة عبد الرسول نزجه

الله (قوله فلا نقيض له أصلا) لان التمييز من التصورات لكونه مفرداً ولا نقيض لها (قوله فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه) اذ الواقع لا يكون الا أحدهما فكيف يحتمل أحدهما الآخر (قوله بمثل ما مر) أي بأن يراد باحتمال التمييز نقيض نفسه حصول ذلك النقيض بدله فان كان التمييز الاثبات فيحتمل في الظن والجهل المركب والتقليد ان يحصل بدله النفي وان بالعكس فبالعكس

(قوله وورود كل منهما) أى من التمييز الذى هو الاثبات مثلا ونقيضه الذى هو النفي أو بالعكس (قوله على متعلقه) أى متعلق التمييز الذى هو الطرفان على هذا التقدير وحاصله ان يتصف الطرفان بكل من التمييز ونقيضه على سبيل البدل وعلى هذا يراد بالنفي والاثبات معناهما اللغوى وعلى تقدير التكلف بمثل مامر يراد منهما ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة فمعنى الاحتمال على تقدير التكلف المذكور حصول كل بدل الآخر وعلى التقدير الثانى اتصاف المتعلق بكل منهما على البدل واليه أشار بقوله فحينئذ أى حين ان يراد وورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه (قوله أعني الشيء) أى الشيء كذا والحاصل ان الشيء كذا أى الطرفان حين اعتقادانه كذا يحتمل أى متصف بعدم كونه كذا احتمالا مرجوحاً فى الظن فالشيء المحتمل هو المتعلق الذى هو الطرفان لا التمييز فحمل المحتمل للنقيض التمييز يخالف هذا القول المشهور (قوله والمعرفون للعلم بهذا) قيل قد تقرر عندهم ان التعريف الذى ذكره الشارح أولا للشيخ أبى منصور الماتريدي رئيس الماتريدية والمصنف منهم وهذا التعريف الذى ذكره ثانيا للشيخ أبي الحسن الاشعرى رئيس الاشاعرة والشارح منهم (قوله فهو مذهب الفلاسفة الخ) قال في شرح المواقف ماحاصله ان الحكماء أثبتوا الوجود الذهني بأنا نتصور مالا وجود له في الخارج أصلا كالممتنع مطلقا واجتماع النقيضين والضدين والعدم القابل للوجود الخارجي للمطلق ونحكم على مالا وجود له في الخارج أصلا بأحكام ثبوتية صادقة في نفس الأمر ككونها محكوما عليها بالأمكان العام وككونها ملزومة ولازمة لبعض الاشياء وككون الممتنع أخص من المعدوم الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر سواء كانت على تلك المفهومات أنفسها أو ماصدقت هي عليه من الافراد الغير الموجودة أصلا . والحكم على تلك الامور المتصورة بتلك الاحكام الثبوتية يستدعى ثبوت تلك الامور المتصورة اذ ثبوت شيء لشيء في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له في نفسه واذ ثبت انه ليس ثبوت تلك الامور المتصورة لنا في الخارج أصلا فثبوتها في الذهن وهو المطلوب

وورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فحينئذ يرجع الى احتمال المتعلق لهما مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق أعني الشيء محتمل (قوله وصف به التمييز مجازاً) وصفاً للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول (قوله ثم التمييز الخ) يعنى انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز ما به التمييز أي الامر الذى به تميز النفس للشيء لا المعنى المصدرى أعنى كون النفس مميزاً اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور ولا في التصديق وهو ظاهر وذلك لان الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها أصلا بها تميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بأن العالم حادث حصل عندها اثبات أحد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عدلها لكنه قد يكون مطابقاً جازماً مأخوذاً من بديهة أوحس أو دليل فلا يحتمل النقيض أعني النفي وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم بأنه أمر قائم بالنفس يوجب لها أمراً به تميز الشيء عما عداه بحيث لايحتمل ذلك الشي نقيض ذلك الامر ويرد عليه أمور الاول انه يلزم أن لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورة الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثانى انه يلزم أن لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ماقالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات والثالث أن القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع ان ارادة الصورة من التمييز خلاف للظاهر والخامس ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عند الشك أقول ويمكن الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفى والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل أوالحواس أو الخبر الصادق تستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولنا كتب المحشي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من العلم هو الصورة الحاصلة في النفس فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه وعن الثانى بأنه ان أراد بقوله انه يلزم أن لايكون

التصور

(قوله يشارك الوجود الخارجي) فان كان الموجود الخارجي جوهراً كان للموجود الذهني أيضا جوهراً أو عرضا فعرض
والشبح والمثال ليس الا أمراً متخيلا متوهما كالصورة المتوهمة في المرآة فبينهما بون بعيد (قوله واما كون متعلقهما الخ) أى
النفى والاثبات وحينئذ يكون المراد منهما الايقاع والانتزاع اللذين هما عين التصديق بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وحينئذ
لا يكون متعلقهما الطرفين بل اما النسبة الخبرية ان لم يثبت النسبة التقييدية أو وقوعها ولاوقوعها ان أثبتت وهذا على مذهب
الحكماء من ان التصديق بسيط أو المجموع المركب من الطرفين والنسبة أو المجموع المركب منها ومن وقوع
النسبة ولا وقوعها وهذا
على مذهب الامام فاذا فسر
متعلق التمييز بالطرفين
لا يظهر تعلق الاثبات
والنفى بمعنى الايقاع والانتزاع
بهما ولك أن تقول انهما
بهذا المعني متعلقان بالطرفين
ولو بالواسطة لان المتعلق
بالمتعلق بالشيء متعلق بذلك
الشيء ولكن يرد عليه
ان النفى والاثبات بهذا
المعنى ليسا بنقيضين لان
احدهما ليس نفيا للآخر
بل كل منهما ادراك لشيء
وانما التناقض بين الشيئين
اللذين تعلقا بهما أعنى أن
النسبة واقعة وأنها ليست
بواقعة ويدفع بأن وصفهما
بالتناقض مسامحة باعتبار
ما يتعلقان به أفاده المحقق
عبد الرسول (قوله ويسمى
ذلك الادراك الخ) فى
شرح الهداية قالوا المدرك
اما جزئى مادى أولا والاول اما أن يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة أو غير محسوس بها والمحسوس اما أن يكون
ادراكه موقوفا على حضور المادة فادراكه الاحساس أولا فادراكه التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم واما غير
الجزئى المادى فاما أن لا يكون جزئيا بل كلياً أو يكون جزئياً غير مادى وأياما كان فادراكه التعقل انتهى وعلى هذا ينبغي
أن يترك المولى المحشى قوله تخيلا ويقتصر على التسمية بالتوهم لكن ذكر الشارح فى شرح التلخيص انهم يقولون للوهم قوة
تخدمه وهى التي لها قوة التركيب والتفصيل بين الصور والمعاني الجزئية وتسمى عند استعمال العقل اياها مفكرة وعند استعمال
الوهم متخيلة اه وقال أيضا انهم يسمون حكم الوهم تخييلا ذكر أبو على فى الشفاء أن القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة

التصور والتصديق قسمى العلم أن لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فمسلم اذ لاضرر فى ذلك وان أراد
أنه يلزم أن لا يكون منقسما اليهما أصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق
وباعتبار عدم ايجابه لشيء منهما تصور أشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ
وأما التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفى والاثبات فقد عرفت أنه مخترع الفلاسفة
وعن الثالث بأن المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالمتخيل فى المرآة وأين هذا من الوجود
الذهنى فان مرادهم بالوجود الذهنى أمر يشارك الوجود الخارجى فى تمام الماهية وبتاته وعن الرابع
بأنه مبنى على المساهلة والاعتماد على فهم السامع لتقطع بأن المحتمل للنقيض هو التمييز بمعني الصورة
والنفى والاثبات دون المعنى المصدرى وعن الخامس بأن المراد بالنفى والاثبات المعنى اللغوى وهو
اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك أن
النسبة واقعة أو ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل فى هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء
(قوله ومتعلقه الطرفان) هكذا وقع فى عبارة السيد السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر
الاصول والظاهر أن المراد به المعني اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين أعنى المثبت والمثبت له وأما
كون متعلقهما النسبة أو الوقوع أو اللاوقوع أو المجموع فمن مصطلحات أهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايخ
يتحاشون عن ذلك (قوله والعلم بهذا المعني ينقسم الخ) جواب سؤال وهو أن العلم على هذا التقدير
لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق تحريرهما (قوله فان المعاني ما ليست الخ) دليل
لقوله بناء على عدم الخ يعنى أن شمول التعريف لادراك الحواس مبني على أنه لم يقيد بالمعانى بخلاف مالو
قيد ويقال بأنه صفة توجب تمييزا بين المعانى لا يحتمل النقيض فانه لا يشمله لان المعاني ههنا ما يقابل
الاعيان واعلم أن التقييد بالمعانى وعدمه مبني على أن ادراك الحواس هل هو قسم من العلم أم لا فمن
قال أنه قسم منه كالشيخ الاشعرى ومتابعيه ترك قيد المعانى فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل أنه
علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس ذكر قيد المعانى وأراد بها ما يقابل الامور
المحسوسة بالحس الظاهر ثم أن منهم من نفى الحواس الباطنة وقال أن النفس مدركة للجزئيات
المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من أثبتها فقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك
للمعاني الجزئية ويسمي ذلك الادراك تخيلا وتوهما (قوله لكن يرد عليهم الخ) يعنى يرد على من

في الحيوان حكماً غير عقلي ولكن حكماً تخيلياً اه فعليه يمكن أن يقال ان نسبة ذلك الادراك تخيلا باعتبار استعمال القوة
المتخيلة في تركيب متعلقه وتسميته بالتوهم باعتبار ان الوهم واسطة في ادراك العقل ذلك المعنى الجزئي ولما كان الاعتباران
متغايرين كان كل من الاسمين باعتبار ما * أفاده المحقق عبد الرسول رحمه الله (قوله لان كلاما انما هو الخ) لايخفى انه لا فرق
بين هذا وبين العلم بالجزئي (١٥٦) قبل الرؤية بعوارض مشخصة فنسلم ان المدرك في الجزئي قبل الرؤية المعنى
الكلي دون الجزئي
المحسوس بعد الغيبة بحكم
اذ كما ان الصورة للجزئي
المحسوس الغائب مرآة
لملاحظة الغائب فكذلك
الصورة التي للمعين الجزئي
قبل الرؤية وذلك القائل
الذي نقل عنه المحشي
المدقق سوى بينهما حيث
قال فان قلت كيف يستقيم
التقييد بالمعاني وقد يتعلق
العلم بالاعيان الخارجية
كما اذا علمنا بياضاً مخصوصاً
في محل مخصوص قبل
المشاهدة وكما اذا تخيلنا
بعد غيبة المادة قلت هذه
مغلطة نشأت من أخذ
مابالذات مكان مابالعرض
فان المدرك أولا وبالذات
في الصورة الاولى مفهوم
كلي وفي الصورة الثانية
أمر خيالي وليس واحد
منهما من الاعيان بل هما
من قبيل المعاني لكن
لمطابقتهما الامر الخارجي
الخ اه والحق انه كما ان
الصورة التي للعين الغائبة كانت حين المشاهدة آلة ومرآة لملاحظة العين المشاهدة وبعد الغيبة أيضاً كذلك فكذلك لتفيض
الصورة التي للجزئي المحسوس قبل الرؤية لان الانسان يتخيل دائما من الاوصاف الكلية المنحصرة في فرد شيئاً معيناً متصفاً
بتلك الاوصاف فتلك الاوصاف مرآة لملاحظته غاية الفرق بين هذا وبين الجزئي المحسوس بعد الغيبة ان ذا الصورة في الثاني
محسوس وفي الاول متخيل وبعد الغيبة هو أيضا يصير متخيلاً فالصورة في كليهما مرآة وآلة لملاحظة شيء آخر

زاد قيد المعاني أنهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بأن تدرك
بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداها بدون حضورها موادها عن الحس كما اذا
علم زيداً قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساساً بأن
تدرك مكتنفة باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته
والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف أن لا تدرك الجزئيات
العينية علماً لانه لايوجب تمييزاً بين المعاني بل بين الاشياء المحسوسة (قوله وتارة ما يتكشف الخ)
حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لاعين لان أدراكه بهذا الاعتبار
على وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية
المادة لكن انحصر في الخارج في فرد واحد فهو ادراك الامر كلي انحصر في فرد واحد فلا يكون
ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين
المحسوس (قوله والامر في ادراكه الخ) يعني ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين
المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساساً لغيبوبته عن الحس ولا
علماً لانه أدراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه أدراك المشخصات ملحوظة معها
خصوصية المحل كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر
ادراك له وآلة لملاحظته بحيث يمتنع الاشتراك عنها ولا يمكن أن يقال انه تخيل أو توهم لان من
أطلق قيد المعاني لايقول بالحواس الباطنة والا لا ينتقض تعريف العلم بهما قال المحشي المدقق المدرك
أولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس أمر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من
المعاني لكن لمطابقته لامر خارجي وكونه وسيلة الي معرفته اشتبه الحال أقول فيه بحث اذ لا يخفى
على ذوي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم وأوجب تمييزه عما عداه فالامر الخيالي انما يكون
مدركا اذا أوجب صفة العلم تمييزه بأن حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان
كلامنا انما هو في صورة هي آلة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات
حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين مابه الادراك والمدرك فأجاب بما أجاب (قوله أي لتميزها
الذي هو الصورة الخ) يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تمييزاً وهو الصورة
لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا تحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد أن
التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة له على مامر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق

(قوله فلا يصح بناء الخ) بل يجب بناء ذلك الادخال على انه لاتناقض لتميزها فيصدق على التصور انه صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز ولما قدر المضاف المذكور عاد الى هذا المعنى بعينه (قوله قال الشارح الخ) المقصود منه ان ادخال التصورات فى تعريف العلم ليس مبناه منحصراً فى تقدير المضاف الذي هو التميز بل لو قدر المضاف الذي هو متعلقها ندخل التصورات أيضا لكن تقدير هذا المضاف مبني على ان المراد من النقيض في تعريف العلم نقيض المتعلق لا نقيض التميز والحاصل ان نقيض أي شيء أريد من تعريف العلم فبتقدير ذلك الشيء . . (١٥٧) . هنامضافا الى التصورات

لنقيض التميز لا لنقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات فى تعريف العلم على انه لانقيض لها قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله لانقيض للتصور انه لانقيض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على أن يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه (قوله ومن ههنا الخ) أي ومن ورود الاعتراض ظاهراً لو أريد نقيض التميز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لايحتمل صفة للصفة لا للتميز وضمير لايحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لاما يوجبها والتميز بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح ولا شك أنه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لايحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكن لا يخفى انه خلاف لظاهر اذ الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة التميز ويخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب لاضافة حيث قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة (قوله وقد يجاب) أي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف أو ان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن نفس التصور نقيض لا يكون لتميزه الذي يوجبه نقيض (قوله لكنه لا يخفى الخ) يعني ادعاء ن عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور أمر لا دليل عليه الا ترى أن فى التصديق نقيضاً تميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض تميز أمور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينها فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر ول ادعاء التلازم أيضاً لابد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة (قوله ان قلت الخ) تراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبارانها لاتناقض كذلك يصح باعتبارانها غير محتملة لتناقضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسلم أن للتصورات نقيضاً يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا جه لبناء شموله للتصورات على انها لا تناقض لها (قوله فلو سلم ان للتصور نقيضاً) أي لتميز صور لما مر (قوله قلت الخ) وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة نقض انما يتم فى التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لايحتمل غير صورته الخاصة لما انه يكن تعدد حقيقة الشيء وأما فى التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة

بوجدالبناء لدخول التصورات (قوله لو أريد) أي من النقيض المذكور فى تعريف العلم وفي بعض النسخ لولا أريد نقيض التميز أي اذا لم يرد بالنقيض المنفى عن التصور نقيض تميزه كما أشار اليه الخيالي بالتفسير بقوله أي تميزها فمآل النسختين واحد والاولى هي الاوفق لكلام المحشي السيالكوتي (قوله نفس الصورة لاما يوجبها) لا لأنه لايصح ارادته اذ صحته غير خفية بل لئلا يخالف المشهور من ان التصور والتصديق نفس الصورة . والنفي والاثبات لامايوجبها (قوله والتميز بالمعنى المصدري) لئلا يلزم ايجاب الشيء لنفسه لو أريد به الصورة والنفي والاثبات (قوله ادعاء التلازم لابدله من دليل)

يزعم فى تعريف العلم النقيض للتميز والمتعلق وهو المفهوم المتصور أو المصدق به والصفة وهو التصور والتصديق يصلح دليلا على التلازم كور كما لايخفى (قوله فلاوجه لبناء شموله الخ) وجهه ان بناء شمول شيء على آخر يقتضى ترتبه عليه وجوداً وعدما فبناء شمول ريف للتصورات على عدم النقيض يقتضى عدم الشمول على تقدير وجود النقيض وليس كذلك فلاوجه للبناء المذكور (قوله اذ يمكن يكون لشيء واحد الخ) أشار بهذا الى ان المتصور بشيء لا يمكن ان يتصور بنقيض ذلك الشيء لان ما يتصور به الشيء يكون لازماله ولا شبهة فى انه لا تناقض بين لوازم شيء واحد بل الاحتمال انما هو لتصوره بما يصدق عليه نقيض ذلك الشيء مثلا الانسان

المتصور بالضاحك لايحتمل ان يتصور باللا ضاحك بل يحتمل أن يتصور بالكاتب الذي يصدق عليه اللاضاحك وهذا هو مراد المحشي الخيالي بقوله. فالانسان المتصور بأحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر أي يحتمل ان يتصور بالآخر ولو على سبيل التوهم فان التصور بما يصدق عليه الآخر لاشبهة فيه فيتوهم تصوره بنفس الآخر فعلى هذا يكون احتمال التقيض في التصورات مبنيا على التوهم لاعلى التحقيق وهو كاف في عدم شمول التعريف لها فشموله لها ليس الا مبنيا على عدم وجود التناقض لها أفاده المولى عبد الرسول (قوله لان القاعدة الخ) هذا دليل لعدم كون القول المذكور قاعدة حقيقة وأما وجه التسامح فهو ان التعريف يستلزم قضيتين كليتين احداهما من عكسه والاخرى من طرده ولا شبهة في أن كلا منهما من القواعد فأطلق القاعدة على الملزوم تسامحا (١٥٨) ويحتمل ان يكون الوجه مشابهة التعريف للقاعدة في اشتمال كل منهما على الحمل وان كان في التعريف تصوريا فقط (قوله لذاته) الضمير فيه راجع الى أحدهما من قوله تحقق أحدهما لانه متقدم رتبة لكونه مضافا الى الفاعل قدم دفعاً لتوهم ان يتعلق بالتحقق فيفسد المعنى ثم الموافق لتعريف التناقض المشهور في المنطق ان يذكر الواو في قوله انتفاء الآخر وحينئذ يكون ضمير لذاته راجعاً الى التدافع المفهوم من يتدافعان وأظن ان ترك الواو سهو من الناسخ * أفاده المولى عبد الرسول وقوله ان يذكر الواو فعليه يكون فاعل يقتضي الضمير المستتر فيه العائد الى التالي والتحقق والانتفاء مفعوله ولا يكون فاعله التحقق ومفعوله الانتفاء كما على تقدير عدم الواو (قوله للتصور أي الصورة) فسره به ليطابق ماقدر في تعريف العلم من ان النقيض يتميز وليس مقصوده الاحتراز عن الصفة الموجبة له لانها أيضاً كذلك لكن لو فسره بالمتصور لكان أولى ليلائم السابق من قوله كالايجاب والسلب واللاحق على ما سيظهر (قوله متنافيتان صدقا) أي صدقا فقط وقوله ان لم يجعل متعلق بصدقا فقط وقوله السلب أي السلب الذى فى اللا انسان وقوله الى نسبة الانسان الى شيء الظاهر الى ثبوت الانسان لشيء لكن المراد ظاهر والمستتر في اعتبر عائد الى الانسان (قوله أو بالاعتبارين المذكورين فى المفردين) وهما عدم جعل السلب راجعا الى سلب نسبة المفرد وجعله راجعا اليها لكن أنت تعلم ان الاعتبار الثانى عين ارتفاع النسبة فكيف يصح مقابلته بقوله بملاحظة وقوع النسبة وارتفاعها (قوله بالمعنى المتعارف) وهو التنافي في الصدق والكذب وقوله فقد تحقق التقيض أي بالمعنى المتعارف وقوله أيضا أي كما فقد

فكما يمكن احضاره بأخذها يمكن احضاره بالآخر بخلاف بنائه على انها لا تناقض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه (قوله على ان الخ) علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه أو بالوجه لايحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات على أنه لاتناقض لها أعاهو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافى ان يكون لذلك الدخول مبني آخر هو عدم الاحتمال للتقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم التقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال والفاضل الجلبي فى تحرير هذا الكلام ماقد بلغ فى نهاية البعد عن المرام وهو يزعم انه نهاية تحقيق المقام (قوله لانه يبطل كثيراً من قواعد المنطق الخ) عد قولهم عكس النقيض جعل نقيض الخ من قواعد المنطق لايخلو عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك وأما قولهم نقيضا المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه وعده فى شرح المطالع من القواعد (قوله والتحقيق الخ) هذا التحقيق مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان فسر النقيضان بالأمرين المتمانعين بالذات أي الامرين اللذين يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق أحدهما في نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور أي الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الاخرى فان صورتى الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لاتدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شيء فانه حينئذ يحصل قضيتان متنافيتان صدقا فقط ان لم يجعل السلب راجعاً الى نسبة الانسان الى شيء بل اعتبر جزأ منه وان جعل راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال فى التصورات التقيدية والانشائية لاتدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها أو بالاعتبارين المذكورين فى المفردين فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور وبينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للآخر بالمعنى المتعارف للتقيض

تحقق النقيض بالمعنى المتعارف للتصديقات أو كما تحقق للتصورات النقيض بمعنى المنافي (قوله الا أنه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه) بالنون والياء التحتية فى لفظ ثانيا وغيره المولى عبد الرسول الى لفظ ثابتا بالموحدة ثم المثناة وكتب أي اعتبر فى زيد منسوب اليه الانسان انه ثبت نسبة الانسان اليه قبل اذ هو حكاية لنسبة الانسان اليه بقولنا زيد انسان فلوحظت تلك النسبة التي هى رابطة في زيد انسان قصداً وحمل الدال على تلك النسبة وهومنسوب على زيد هنا وفى النسخ التي فى نظرنا بدل لفظ ثابتا بالباء والتاء كما قلنا ثانيا بالنون والياء المنقوطة بنقطتين من تحت ولكونه غير جزيل المعنى غيرته الى ما قلته والمعنى على ما في النسخ وان كان غير جزيل انه اعتبر نسبة الانسان اليه مرة ثانية لكن قصداً غير المرة الاولى المعتبر رابطة فى زيد انسان ثم حمل المنسوب الدال على النسبة المعتبره ثانيا قصداً على زيد اه (قوله فعلم من هذا الخ) ويدل على هذا تدقيق المتأخرين وتقسيمهم القضية الموجبة الى ثلاثة أقسام محصلة ومعدولة وسالبة المحمول أو الموضوع أفاده الكنبوي (قوله بالاعتبارين) الاول بالاعتبار الاول المشار اليه بقوله بأن يضم اليه معنى كلمة النفي الخ والثانى بالاعتبار الثانى المشار اليه بقوله واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم الخ (قوله الا القسم الاول) وهو الرفع فى نفسه لكن ينبغي أن يعلم ان النقيض المتحقق في التصورات بالمعنى المتعارف أعني المتنافيين صدقا وكذبا هو القسم الثانى أعني الرفع عن شيء لا القسم الاول أعني الرفع فى نفسه كما ان النقيض لتحقق في التصديقات مطلقا هو القسم الاول (قوله لا يصدق على نقيض السلب) كقولنا بعض الحيوان انسان الذي هو نقيض لقولنا لاشيء من الحيوان بانسان مع انه ليس رفعا بل ايجاب وانما رفعه ليس لاشيء من الحيوان بانسان (قوله ويمكن الجواب الخ) يمكن أن يكون الجواب جوابا باختيار الشق الثاني لكن لامطلقا بل بانضمام أمر اليه وهو كون الشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقا لنفس الامر وحاصله ان المراد مطابقة الصورة للشيء الذى كانت الصورة صورة له مع كون ذلك الشيء مطابقا لنفس الامر فلا يلزم ان لا يتصف الصورة التصديقية بعدم المطابقة اذ لايلزم من مطابقتها للشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقة ذلك الشيء لنفس الأمر فيمكن ان لايطابق الصورة التصديقية لذلك الشيء المطابق لنفس الامر بالامكان لامكان ان لا يكون ذلك الشيء مطابقا لنفس الامر بخلاف الصورة التصورية ويمكن ان يكون جوابا باختيار شق ثالث وهو المطابقة لنفس الامر أي المراد ان الصورة

فقد تحقق النقيض لتصورات أيضا والجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض فى القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس ينسب اليه الانسان فهو راجع أيضا الي تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين أى الامرين اللذين يكون كل منهما ينافي الآخر لذاته سواء كان تمانع فى التحقق أو الانتفاء كما فى القضايا أو بمجرد تباعد فى المفهوم بانه اذا قيس أحدهما بالآخر كان ذلك أشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللا انسان وذلك ظاهر (قوله ومن ههنا قيل الخ) أي من تفسير النقيضين بالمتنافيين قيل نقيض كل شيء رفعه ذكر السيد الشريف قدس سره فى حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر فى نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى رافع المفهوم فى نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه أى سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهي كلامه فعلم من هذا ان النقيض في التصورات متحقق بقسميه أعنى رفعه في نفسه ورفعه عن شيء بالاعتبارين وأما فى التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها أو حملها على شيء وان معنى قوله نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه فى نفسه أو رفعه عن شيء انه ان اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء قال المحشي المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض السلب الثاني ان قوله أورفعه عن شيء يقتضي أن يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب أما عن الاول فبانه يجوز أن يكون اطلاق

النقيض على الايجاب باعتبار أنه لازم مساو لنقيض السلب أعني سلب السلب ويؤيده ما قالوا من أن نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلى وما صرحوا في بحث القضايا الموجهة من أن النقيض عندنا أعم من أن يكون رفعا لذلك الشيء أو لازما مساويا له واذا كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيء فالاوجه أن يقال رفع كل شيء نقيضه على ماوقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول وأما عن الثاني فلما عرفت من أن المراد انه اذا اعتبر الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء الا ان كلا من قسمي النقيض متحقق بالنظر الى اعتباره في نفسه (قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز) أي قول المتقدمين من اثبات التناقض للتصورات محمول على المجاز باعتبارانه لو اعتبرت النسبة بينهما حصل التنافي بينهما اما في الصدق والكذب أو في الصدق فقط على ماعرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق احداهما كذب الاخرى (قوله وأيضا يلزم الخ) عطف على قوله يبطل كثيرا الخ ووجه آخر لبيان ضعف قولهم انه لاتناقض للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات تناقض يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا (قوله وأجيب الخ) هذا ما أفاده سيد المحققين في مواضع من كتبه وحاصله ان الصور الانسانية المرتسمة الناشئة من ذلك الشبح علم تصوري للانسان وآلة لملاحظته ومطابق له بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة لمطابقتها لمعلومها وأما الخطأ في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذي هو الحجر وههنا سؤال مشهور وهو ان مدار المطابقة أما الشيء الذي ينشأ منه هذه الصورة أو الشيء الذي كانت تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد تكون مطابقة له وقد لاتكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار الثاني يلزم أن لايتصف التصديق بعدم المطابقة أيضا اذ كل صورة تصديقية لاتكون الامطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هي صورة له أعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بأن الصورة التصورية والتصديقية وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة انه لاتمانع بين المعلومات التصورية الا ترى أن كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل أيا الممتنع المفروض وجودها وأوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة أصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون واقعا كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لاتكون الا ترى أنا اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بأن هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة

العلمية مطابقة لنفس الأمر لا للشيء الذي ينشأ منه الصورة ولا للشيء الذي كانت الصورة صورة له وحاصله أنه لا يلزم من مطابقة الصورة العلمية لمعلومها أعني الشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقتها لنفس الامر مع أنها المراد من المطابقة وذلك كما في الصورة التصديقية لامكان ان لا يكون معلومها في نفس الامر فلا تكون في تلك الصورة مطابقة لنفس الامر لعدم ما يطابقها فيه بخلاف الصورة التصورية لوجود معلومها في نفس الامر البتة

التصورية

(قوله فان الحكم الخ) علة المقارنة وتوضيحه ان هذا الحكم الكلى بسبب غلبة افراده وتكررها وكثرة صدقها القته النفس ورسخ فيها حتى لزمها لزوما عاديا عند كل تصور ان تحكم بجزئى منه اجمالا وبالتبع مثلا اذا رأي حجراً وحصل منه صورة إنسان فى ذهنه يقول هذه الصورة ناشئة عن ذلك الشبح وكل صورة ناشئة عنه صورة له فالصورة الانسانية صورة الحجر ووجه الخطأ فيه بطلان الكبرى اذ كون للصورة الناشئة عن الشيء صورة له أغلبي لا كلي فهو كالاستقراء الناقص لا يفيد فى الانتاج (قوله فى الصورتين) اي سواء طابق الحكم الواقع أم لا (قوله وبما ذكرنا) أي من مقارنة الحكم الذي فيه الخطأ للتصور بسبب اندراجه تحت حكم كلي ناش عن ملكة النفس (قوله والا لزم التسلسل) وجهه أن التصور حينئذ يقارن التصديق وهو يقارن التصور اجمالا فكل تصور يقارن تصديقات غير متناهية وحاصل قوله لأنه أنما يلزم التسلسل لوكان

التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلوميته فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر فالحاصل أن الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بمطابقتها له تأمل فانه دقيق (قوله وانما الخطأ في الحكم) أي انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بأن الصورة الناشئة من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقاً لما فى نفس الامر واذا لم يكن صورة له فى نفس الامر لا يكون مطابقاً له وهذا معني تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هى صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرئى فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيه بالفعل بل لا يمكن الحكم والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتفتا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان يكذب ذلك (قوله ويرد عليه أنه فرق الخ) حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتي يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معني العلم بالوجه هو ان يحصل فى الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل فى الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء فالعلم بالوجه فى المثال المذكور أعنى العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق والمقصود في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته أجيب بأنه ان أراد بأن المتصور هو الشبح أنه متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة للملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان أراد أنه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة

الخ مع ايضاحه ان فعلية الحكم لا تستلزم التسلسل اذ الحكم هنا منظور اليه اجمالا وبالتبع والحكم الموقوف على تصور الاطراف والنسبة هو الحكم المنظور اليه تفصيلا وبالذات والملحوظ مفصلا وبالذات فيما نحن فيه انما هو التصور فقط وعلم مما ذكرنا ان الحكم تابع لملكة النفس لا لازم للتصور ولذا لم يدع القائل لزوم الدور أيضا بل اقتصر على لزوم التسلسل هنا ثم انه يجوز ان يقال للحكم المذكور انه خطأ بفرض عدم كونه بالفعل لأن وصف كل موصوف موجود في ظرف اتصافه ان ذهنا فذهنا أو خارجا فخارجا أو قوة فقوة أو فعلا ففعلا فتنبه له أفاده المولى خالد (قوله لأنه متصور من حيث الحجرية) أي كان مرآة ملاحظته وصف الحجرية وليس المراد أن المتصور الشبح من حيث كونه حجراً بوصف الانسانية اذ هذا عين ملاحظة الشيء بالوجه وليس باطلا فضلا عن ضرورة بطلانه (قوله من حيث الانسانية) لا من حيث الحجرية وحاصله أن وصف الانسانية مرآة لملاحظة الانسان الذى هو حجر في الاعتقاد وليس المراد ان المتصور هو الشبح الحجر من حيث الانسانية حتى يقال انا بصدد الفرق بين العلم بالشيء من الوجه والعلم بالوجه وعلى تقدير هذه الارادة يعود الاول الى الثاني أى لا يكون بينهما فرق بل المراد ان المتصور المعلوم هو الانسان الذى هو حجر فى اعتقادنا بالوجه المذكور أعني الانسانية فقوله من حيث الانسانية بيان للمتصور لا لمرآة الملاحظة والا لزم اما استدراكه او استدراك قوله بذلك الوجه وعلى هذا يكون الشق

اذ هي مطابق لتصوره وانما الخطأ في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من أفراد الانسان نقل عنه * توضيحه بانا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في أذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلاشبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه أعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذى هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث انه مفهوم الانسان ولاشك أن العلم بالشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لايعقل واللاشيء كلي وأمثال ذلك انتهى كلامه وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه لابد أن يكون متصورا لان الحكم على الشيء فرع تصوره وليس معلوما الا بوصف الانسانية. ثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث أنه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذى هو الانسان ههنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه. وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لامن حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبنى على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انا اذا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الانسان والحجر نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ماهو التحقق والشبح المذكور وان كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز أن تكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذى هو حجر في الواقع و يكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقد انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابقا لمتصوره الذى هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطأ انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذى هو ناشيء من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين آخرين أحدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لايوجب انتفاءه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئى من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ماسيجيء في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق

الثاني من الترديد الذي ذكره هذا المجيب بينه الجواب الذي سيذكره المولى المحشي بقوله وتحقيق الجواب الخ أفاده عبدالرسول (قوله في قولهم الماهية الخ) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات الماهية المجردة وحصلنا مفهوما وجعلناه آلة لملاحظتها فحصل منها صورة فاعتقدنا انها كذلك ثم حكمنا عليها بأنها موجودة فان العلم بالماهية بوصف المجردية عنهما علم غير مطابق اذ الماهية لا تخلو عن أحدهما وشبه هذا يقال في قوله واللامعلوم لايعقل وفي قوله واللاشيء كلي (قوله وهو علم غير مطابق) أي فلا يصح الجواب بان التصور مطابق وانما الخطأ في الحكم كما نقل الخيالي عنهم بقوله وأجيب عن هذا النظر (قوله نوع مكابرة) لان ظهور حصر معلوميته في وصف الانسانية قد بلغ مبلغا لو أنكر لكان انكارا للبديهي وزاد لفظ نوع لان ذلك الاحتمال الذي أبداه ذلك المجيب قائم وإن كان بعيداً

لما

(قوله مع عـدم تمامه فى نفسه) وذلك لان ما يأتي في بحث الرؤية هو أن علة صحة الرؤية وإمكانها أمر مشترك بين الامور الثلاثة وهو الوجود لا أن المرئي نفسه هو الهوية المشتركة بينها ولا يلزم من كون علة إمكان الرؤية مشتركة بينها كون المرئي نفسه هو الامر المشترك بينها على مالا يخفى (قوله غير مفيد) لانه لا يلزم من عدم مباينة الوجه الاخص للوجه الاعم مطابقة وصف الانسانية للهوية المشتركة والالزم مطابقة وصف الانسانية لكل ما يندرج في الهوية المشتركة أعني الواجب مثلا ولاشبهة فى بطلانه ولو قيل ان المراد مطابقة الوجه الاخص للوجه الاعم من حيث عمومه فهو أيضاً باطل لان الاخص مطابق للاعم

والاعم مطابق لكل واحد من جزئياته والمطابق للمطابق لشيء مطابق لذلك الشيء فيلزم مطابقة الاخص للاخص الآخر وهو باطل بداهة هذا وقد يمكن الجواب بأن مرادهم بالمطابقة التي اعتبروها في العلم مطابقة الصورة العلمية للشيء الذي تكون تلك الصورة صورة له في نفس الامر لامطابقتها لمعلومها فان كان ذلك الشيء هو المعلوم تكون الصورة مطابقة لمعلومها أيضاً والا فلا ولا تلزم مطابقتها لمعلومها مثلا في الفرض المذكور صورة الانسانية مطابقة للشيء الذي تلك الصورة صورته فى نفس الامر أعني الانسان وان لم تكن مطابقة للمعلوم بتلك الصورة أعني الحجر فحينئذ تقول الخطأ في الحكم

المذكور المقارن لذلك التصور أعني أن هـذه الصورة لهذا المرئي وأما الخطأ بسبب عدم مطابقة الصورة لمعلومها الذي هو الحجر فلا يضر فيما نحن بصدده اذ المعتبر في مطابقة العلم مطابقته للشيء الذي كانت الصورة العلمية صورة له فى الواقع وهو متحقق دائما لا مطابقته للمعلوم أو لشيء آخر فتأمل (قوله فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلاتها) فيه مسامحة اذ ادراكها ليس نفس ارتسامها فى الالات والمراد أن ادراك النفس اياها بسبب ارتسامها في آلاتها ولا يحتاج فى ادراكها الى ارتسامها فى نفسها فتلك الآلات خوادم لها وللنفس تعلق خاص بها فاذا ارتسمت فى الآلات تدركها النفس بسبب ذلك التعلق الخاص (قوله من اجتماع الخ) باب [illegible] آثار المختلفة

لما لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة (قوله أي ذاته كاف الخ) فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى أن ليس المراد بأن علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليـه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يفضى الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفض لا انه لا يحتاج الى شيء أصلا وبهذا اندفع المناقشة التي أوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا انه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق (قوله اختيار الشق الاخير) وهو ان المراد بالسبب السبب المفضي في الجملة (قوله أى فيما لا يفتقر اليه) انما قال ذلك لان لهم أيضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه وهو المسائل الشرعيـة التي تبنى عليها السعادة الدنيوية والاخروية (قوله يعنى ان الخ) رد لمولى زاده حيث قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سبيا للعلم (قوله فانها مبنية على ان النفس الخ) اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صور الجزئيات المادية ترتسم فيها أو في آلاتها فذهب جماعة الى أن النفس ترتسم فيها صور الكليات ولا ترتسم فيهـا صور الجزئيات المادية وانمـا ارتسامها في آلاتها بناء على انها بسيطة مجردة وتشكلها بالصورة الجزئية ينافي بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلاتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الالات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى أن جميع الصور الكلية والجزئية انمـا ترتسم في النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها وذلك لاينافي ارتسام الصور فيها غاية مافى الباب ان الحواس ظرف لذلك الارتسام مثلا مالم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم ترتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول أثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة منها من محال ومن ذهب الى الثاني نفاها (قوله وعلى ان الواحد الخ) اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنـه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم في النفس يلزمه القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي أن يكون

(قوله لكل منها مصدر) قال المحقق عبدالرسول أي موضع يرجع اليه بوقوعه فيه الصدر بفتحتين بمعنى الرجوع أي يكون لكل منها مصدر غير مصدر الآخر وهذا ما اقتضاه ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقوله غير النفس هو مقتضى ثبوت ان الجزئيات المادية لا ترتسم في النفس اه (قوله وهو) أي مصدر تلك الآثار بمعنى مصادرها التي هي غير النفس (قوله الحس المشترك الخ) نشر على ترتيب اللف (قوله واختاره الشارح في شرح المقاصد) قال فيه قد تقرر في علم التشريح أنه نبتت من الدماغ أزواج سبعة من العصب فالزوج الاول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو أصغر مجوف يتيامن النابت منهما يساراً ويتياسر النابت منهما يميناً ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم يبعد النابت يساراً الى الحدقة اليمنى والنابت يميناً الى الحدقة اليسرى اه فاندفع ما أورده الناظرون على السيالكوتي من أنه لم ينظر الى شرح المقاصد فقال ما قال بل اختار الشارح فيه ما اختاره هنا لأنهم لم يجدوا نسخاً صحيحة بل وجدوا النسخ هكذا ثم يبعد النابت يميناً الى الحدقة اليمنى والنابت يساراً الى الحدقة اليسرى والحق النسخة الاولى بقرينة السباق تأمل (قوله ادخاطها) علة لكونها موجودة محققة (قوله والمميزات الخ) دفع لمنع عودها الى السكون (قوله لا حقيقية متنوعه) المراد منه انه ليست المميزات فصولا حقيقية لتكون الانواع أيضاً حقيقية فلا تعود الى السكون بل السكون نوع واحد له أربع اعتبارات تحصل بكل اعتبار قسم هو عينه بالذات ولذا دفع في المقاصد وغيره ان كونها أنواعا مجاز وان كونا واحداً يكون اجتماعا وافتراقا وحركة وسكونا كما في التهذيب أفاده مولانا خالد قدس سره (قوله على أحد هذين المذهبين) فنقول المحشي الخيالي بالاتفاق ان أراد به انها اذا كانت موجودة في الخارج بالاتفاق كانت محسوسة بالاتفاق غير صحيح الا ان يراد اتفاق طائفة من

لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة وأما على تقدير بطلانها فيجوز أن تكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها (قوله نبه اشارة) أي في قوله يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق يشعران بعدم التقاطع وان كان التلاقي متحققا في صورة التقاطع أيضا اذ المناسب حينئذ أن يقول يتقاطعان ثم تأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى * اعلم انه بين في علم التشريح انه قد نبتت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان تتفاربان حتى اتصلتا وصار تجويفهما واحدا ثم تباعدتا الى أن اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى أودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين واختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الي جانب الآخر أو بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين يحدب كل منهما متصل بمحدب الآخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الأول واختاره الشارح في شرح المقاصد (قوله لا يقال الحركة الخ) حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون أنكروا الاعراض النسبية وقالوا انها أمور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج أصلا فكيف تدرك بالحس اذ الادراك الحسي فرع الوجود الخارجي * قال الفاضل المحشي وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض (قوله لانا نقول الخ) يعني أن المتكلمين وان أنكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على ان وجود الاين منها وسموه بالكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا أنواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والمميزات أمور اعتبارية لا حقيقية متنوعة نحو كونه مسبوقا بكون آخر أو غير مسبوق ونحو امكان تخلل ثالث بينهما أو عدمه كما في الافتراق والاجتماع .كذا في المواقف (قوله ولزوم النسبة الخ) يعني ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والآنين لها لا ينافي أن تكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن أنكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا نجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح على أحد المذهبين (قوله وما يقال الخ) قائله مولانا صلاح الدين الرومي.

القائلين بوجودها في الخارج وان أراد أنها اذا كانت موجودة بالاتفاق كانت محسوسة عند طائفة من المتفقين فتم المقال لكن يظهر من هذا ان الوجود في الخارج لا يلزم المحسوسية وهو ظاهر في حد ذاته أيضاً فتوجيه كون الحركة محسوسة بوجودها في الخارج لا يكون موجهاً فتدبر (قوله وصوله الى الملمس) أي الى موضع اللمس من البدن (قوله فعلى هذا قوله

لايدرك الحركة) يعني ظهر من التقرير المذكور ان اللمس ليس مدركا بل هو سبب للادراك الذي هو للعقل فضمير لايدرك لايصح ان يكون راجعاً الى اللمس بمعنى كونه مدركا تعين حينئذ أحد الاحتمالات الثلاثة التي ذكرها المولى المحشي (قوله على حذف المضاف) أي الى ضمير لايدرك كالمنصوب المتصل اذ هو عائد الى الجسم ولايجوز نفي ادراك الحس له فانه خلاف البديهة مع ان الفرض نفي ادراكه للحركة التي هي الكون المخصوص لا للجسم والاولى رجوع الضمير الي السكون فلا حاجة الى حذف المضاف (قوله اذ يصدق عليه الخ) اعلم ان صدر الشريعة في تعديل العلوم على ان للمركب التقيدي خارجا والصدق والكذب من خواص النسبة والشريف وكذا الجمهور ذهبوا الى أن الصدق والكذب من خواص الخبر ولا خارج له حتى يتصور التطابق وعدمه واحتمال الصدق والكذب في المركب التقيدي من حيث تضمنها مركبا خبريا آخر لامن حيث هي هي فاعرف وأما الشارح فصرح في المطول بان احتمال الصدق والكذب لايجرى في المركب الوصفي قال وهو المشهور بين القوم فما قاله المحشي حمل لكلام الشارح على مالا يقول به نعم قال بعضهم بجريانه فيه ورده الشارح فاشار الجبالى الى ذلك بقوله أى

الرومي أى ما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من أن معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا أن نفسها مشاهدة فليس بشيء لان ادراك الشيء كالحركة مثلا بواسطة لحساس الآخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمي ذلك الشيء المدرك محسوساً والا لزم أن يعد العمي من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة الاعمي أو ادراك عماه مع انه لي صرف فضلا عن أن يكون محسوساً والضمير في قوله وهو الحركة إما راجع الي مجموع السكونين او الى السكون المذكور فى ضمن السكونين وأما قوله واللمس لا يدرك الجسم الخ فمن ثمة ما يقال ودفع الاعتراض ورد عليه وهو أن يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة أن تكون الحركة ملموسة أيضا لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئاً متحركا مغمضا عينيه أدرك حركته ولذا ذهب الجبائي الى أن الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس * وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم في مكان ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى الملمس فاذا تجدد الوصول اشتبه الحال تجدد الحركة التي هى الكون في المكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم فى المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك السكونين ولا يخفى انه ليس بشيء لان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك أمر ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس للجسم فى مكان أولا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول أى لايحصل ادراك الحركة بسببه أو على صيغة المعلوم والضمير للمس أي لا يكون سبباً لادراكه أو للمقل وفى بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان الخ فحينئذ يكون بيانا لقوله أدرك العقل منه الحركة يعنى انما قلنا أدرك العقل منه السكونين وهو الحركة اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التى هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدركه في مكان على حذف المضاف أى لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لا يعد محسوساً كما لا يعد ادراكه احساساً (قوله اشارة الى أن تقديم قوله الخ) كما بين في علم المعاني من أن تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال المحشي المدقق المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا بغيرها لا ماذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على مالا يخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان (قوله أى مركب تام الخ) يعنى ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والمتبادر عند الخواص والعوام أعني مايتكلم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة أعني ما تضمن كلمتين بالاسناد والا لزم أن يكون المركب التقيدي خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة أو لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته خارج وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر أو عدمه قد تطابقه تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجلبي ظن ان ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلا معنى للانتقاض

مركب تام فلانقص (قوله مع قطع النظر الخ) ظاهره ان الخارج في قول الشارح يكون لنسبته خارج بمعني خارج الذهن فيحتاج
الى ان يقال معنى خارج النسبة أن يقع الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها اذ النسبة من الامور الاعتبارية

ولعمري ان بعض الظن اثم قيل لاحاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقيدي بقوله
لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهـذا مبني على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف
مرضي الشارح (قوله أي على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه) أي في نفس الامر مع قطع النظر عن
اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بأن هذا ذاك أو بالنفي
بأن هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لابد وأن يكون بينهما نسبة ثبوتية أو
سلبية لانه اما أن يكون هذا ذاك أولم يكن فالاخبار عن تلك النسبة على وجه تتصف به النسبة في
حد ذاته من الثبوت أو الانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب (قوله وهو الاوثق) اذ
المخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع أو المحمول (قوله عبارة عن الاثبات) أى كونها
مثبتة أو منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذى يتصف به النسبة كما لا يخفى (قوله يعني انه
لايشترط فيه عدد الخ) واشتراط الخمس مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي أن يحصل التواتر
بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في
الخمسة واعترض عليه بأن التزكية أيضاً واجبة في الخمسة نعم انه ليس كما زعم (قوله أو اثنى عشر
الخ) قال سيد المحققين بعدد النقباء المبعوثة من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر
نقيباً بعثهم لتبليغ أحكام دين موسى عليه السلام وتشهيرها وتواترها فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد
واشتراط العشرين بقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو بعيد جداً
اشتراط أربعين بقوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى ان المؤمنين المتبعين
كانوا أربعين والنبي عليه السلام مأمور بنشر الأحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين بقوله تعالى
واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي أكثر نسخ التلويح أو خمسين بدل سبعين ويرد عليه
ان هذا قول لم يقل به أحد (قوله بل ضابطه وقوع العلم بعده من غير شبهة) أى ضابط كون الخبر
متواتراً هو أن يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض أصلا وقال بعض الفضلاء أنت خبير بأن الاطلاع
على ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لاحالا ولا مالا أمر دونه خرط القتاد انتهى ولا يخفي
عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع
تباين آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكماً قطعياً بانهم لم يتواطؤا على
الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل
وقوع شيء آخر بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب
وبالجملة انا نجد من انفسنا علماً ضرورياً بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض أصلا وما ذلك
الا بالاخبار والاشكال انما نشأ من أخذ عدم الاحتمال بمعني عدم الامكان العقلي تأمل كذا في
التلويح (قوله قيل عليه الخ) يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون
افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من أن وقوع العلم دليل بلوغه حد
التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وأنه دور * وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب

فلا معني لوجودها في الخارج
أى في الاعيان ويرد عليه
النسب التي أطرافها أمور
ذهنية كقولنا الكلى
المنطقي لا يوجد الا في
الذهن وقد تؤول خارجية
النسبة بمعنى كون منتسبيها
موجودين في الخارج فيكون
تسمية النسبة خارجية من
قبيل صفة جرت على غير
من هوله أى خارج طرفيها
ويرد عليه مثل ما ورد على
الاول فالوجه ان يراد من
الخارج الخارج عن مفهوم
الكلام كما ذهب اليه بعض
المحققين اذ الاصل هو الذى
تطابقه صورة النسبة الذهنية
وان كان من الامور الذهنية
على ما مر تحقيقه عن حاشية
المطالع في بحث كون بعض
العلوم غاية لنفسه أفاده المولى
خالد (قوله وان ما اتفقوا
عليه الخ) يريد انه بسبب
كون الخبر صادرا عن الجمع
المذكور يجزم بمضمونه جزما
مطابقا لنفس الامر فاعتبار
حصول الجزم لا يكون له
احتمال النقيض عند العالم في
الحال وبواسطة الموجب لا
يحتمله عنده في المآل ولا لاجل
مطابقته لا يحتمله في نفس الامر فلا احتمال بوجه أصلا كذا ذكره قدس سره في حواشي شرح مختصر الاصول · نفس
في العلوم العادية (قوله وانه دور) ينتظم لبيانه قياس المساواة هكذا العلم بالخبر موقوف على التواتر والتواتر موقوف على العلم

بالخبر ينتج العلم بالخبر موقوف على العلم بالخبر (قوله نفس العلم) خلاصته ان الحد الاوسط غير مكرر لأن العلم بالخبر موقوف على التواتر لكن التواتر لا يتوقف على العلم بالخبر بل العلم بالتواتر يتوقف لكن لا على العلم بالخبر بل على العلم بالعلم بالخبر ففيه دفع الدور بوجهين أحدهما ما ذكرناه من عدم تكرار الاوسط . وثانيهما انه لو سلم تكرره بان فرض ان نفس التواتر يتوقف لكن ليس توقفه على العلم بل على العلم بالعلم ولا محذور في توقف العلم بالشيء على العلم بالعلم بذلك الشيء أي ملاحظته والتوجه اليه وكان المولى المحشي أشار الى الوجه الاخير بقوله العلم بالعلم والا فالظاهر لبيان عدم تكرر الحد الاوسط أن يقول فالموقوف عليه الاول التواتر والموقوف عليه الاخير العلم بالتواتر (قوله تأمل) لعل وجه التأمل أنه لو سلم أن ما نحن فيه من قبيل ما اذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم حاصلين في الذهن معا لكن لا يدفع النظر لان غاية هذا الجواب حصول العلمين معا مع أن النظر حكم العقل بتواتر الخبر بمجرد العلم فاذا لوحظ معنى المجرد لا يدفع هذا الجواب النظر المذكور فتدبر (قوله واستفادته الخ) هذا انما يقع اذا كانت وجوه الاستفادة متساوية كأن يثبت حكم نظري بأدلة متعددة وأما اذا كان بعض الوجوه يفيد البداهة كالاحساس للنار فلا معنى للاستدلال عليه بالأثر الذي هو الدخان مثلا فالاولوية مبنية على اشتباه الوجوه بالوجوه فلا يلتبس عليك أفاده مولانا خالد (قوله لا يحتمل علة غير التواتر) أى من خبر الرسول والحواس الظاهرة والعقل الصرف بالبداهة أو النظر فلم يبق الا التواتر لانحصار أسباب العلم فيها وما يقال من أن عدم العلم بالسبب مثلا لا يقتضي عدمه مخصوص بغير صورة الانحصار نعم قد سبق من الشارح تلويحا ومن البقاعي وابن أبي شريف وغيرهما من المحشين تصريحا بان حصر أسباب العلم فيما ذكر ليس عقليا فلم يثبت الانحصار حقيقة والى هذا أشار بقوله تأمل وهذا التحرير أولى من تحرير المولى عبد الحكيم كما لا يخفى

نفس العلم والعلم بأن الحاصل عقيبه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وفيه انه يلزم على هذا أن يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بأنه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بأن العلم اذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلين في الذهن ولا تكون حاجة الى اخطار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى أن العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاخطار فانه لابد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل (قوله وهكذا حال كل معلول ظاهر الخ) فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لان [illegible] ان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة أو خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافيه (قوله فان قلت الخ) حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم أسبابا شتى من الحس والبديهة وكونه خبر الرسول أو غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز أن يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه (قوله قلت عدم الدلالة الخ) وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل علة غير التواتر كذا نقل عنه (قوله تأمل) وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز أن تكون العلة الموجبة له متحققة من غير أن يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه (قوله وقع في التلويح الخ) يعني ان الشارح قال في التلويح وأما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا وأما خبر النصارى الخ فوجه كلامه يفهم بأن الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى وأما أخبار اليهود للنصارى الخ فلا تدافع لكنه أحتيج حينئذ في عطف قوله واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضي أن يكون اليهود أيضا مفعولا وليس كذلك وانما لم يجعل

(قوله والمشار اليه في الكشاف هو الاول) أى اعتقاد القتل فقط لا الاشتراك في الاخبار أيضا وفيه أن الاشتراك في الاخبار يفهم من عبارة الكشاف لمن تأمل فيها (١٦٨) ومراد المحشي الخيالى ان اعتقاد القتل مقارن ومصاحب لما أشير اليه في الكشاف مع ان الاعتقاد مع الاخبار فتم المقصود واندفع نظر المولى المحشي ثم ان اعتقاد النصارى قتل عيسى واخبارهم بقتله سيان في الفهم وعدمه من الكشاف والتفرقة بينهما في الفهم تحكم فتراجع عبارته (قوله تأمل) نقل عنه أن قوله تعالى (وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه) يدل على أنه كان لهم شبهة على ماقال القاضي أنهم بعد وقوع تلك الواقعة اختلفوا فقال بعضهم لو كان هذا عيسى عليه السلام فأين صاحبنا وان كان صاحبنا فأين عيسى عليه السلام وبعضهم الوجه وجه عيسى عليه السلام والبدن بدن صاحبنا اللهم الا ان يقال ان المخبرين بالقتل لم يكن لهم شبهة اه ووجه الضعف المشار اليه باللهم ان الله قد حكم على الذين اختلفوا فيه بالشك ومن جملة المختلفين فيه المخبرون عنه بالقتل (قوله لا أنه فذلكة) الظاهر ان المعنى أي معنى قول المحشي الخيالى * وبالجملة الخ ان حاصل الاعتراض الجارى على أى تقدير ان تخلف العلم الخ وحينئذ يكون قوله وبالجملة فذلكة لمجموع قول من الشارح والمحشي الخيالى لا لاحدهما فقط . هذا هو الحق الذي لا محيد عنه (قوله معارضة) أي مع بداهة افادة التواتر العلم المشار اليها بقول الشارح والثانى ان العلم الحاصل به ضروري اذ المعارضة كما تكون مع الدليل تكون مع البداهة أو التنبيه كما هو معروف

عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التمحل في هذه العبارة لانه مخالف للقصة على زعم الموجه (قوله لكن بعض النصارى الخ) يعني ذلك التوهم باطل ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لايخفى أقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار مختصاً باليهود والمشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت أن بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل يتم المقصود كما فى الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم (قوله بل لم يبلغ عدد المخبرين الخ) أي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا أنهم قتلوه كانوا سبعة أو ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر فى الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما كان عن شبهة كما أخبر الله تعالى عنه * وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم * فلا يتحقق التواتر أصلاً وفيه ان اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافى وقوع العلم بل عن أمر محسوس لاشبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح لم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون على أمر ثابت في نفس الامر بل كونه فى نفس الامر مستفاد منه تأمل (قوله وعرف اليهود اخ) قبل ان بختنصر اليهم قتل اليهود وكسر أصنامهم لانهم حرفوا التوراة وزادوا ونقصوها حتى لم يبق منها الا شرذمة فالمخبرون لم يبلغوا أحد التوراة في الطبقة الوسطي أيضا وكان بختنصر ملكا قبل البعثة قابضا لمشارق الارض ومغاربها سمى بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم مسمى بذلك (قوله وبالجملة) أي مجمل كلام الشارح وخلاصة قوله تواتره ممنوع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لا أنه فذلكة لقوله بل لم يبلغ عدد المخبرين الى آخره على ما توهم (قوله وفيه اشارة) أي فى أثبات لفظ رب سواء كان للتقليل أو للتكثير اشارة الى أن مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققاً في جميع المواد كما في كل جسم ممكن لكن هذا القدر كاف في الجواب من السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع مقدمة دليله أعنى قوله وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك لانه موقوف على ان لايكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ما ههنا أيضاً كذلك (قوله والتحقيق الخ) أي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لأنه ان أراد به اجتماع الاسباب التامة لشيء فهو محال لامتناع التوارد فيها وان أراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم أنه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد

(قوله لتفاوتهما) لان الاعتقاد الحاصل من خبر الخبر الثاني لكونه معاضدا بالاعتقاد الحاصل من خبر الخبر الاول يكون أرجح بأنه
(قوله ويحصل بجميع تلك الاخبارات الخ) لقائل أن يقول ان الاجماع المذكور سبب تام لنفس الاعتقاد الخاص القوي
فالمسبب هو نفس الاعتقاد الخاص لا قوته ويدفع بأنه كما ان ذاك الاعتقاد الخاص مسبب عن الاجماع المذكور كذلك مطلق
الاعتقاد مسبب عن كل واحد من تلك الأخبار ولا شبهة في أن الاجماع المذكور كما أنه موجب لذلك
الاعتقاد الخاص كذلك موجب لقوة المطلق واستوضح ذلك بما ذكره الشارح رحمه الله في الحبل المؤلف من الشعرات والله الموفق (قوله ومن هذا يخرج الجواب الخ) أي من قول المحشي الخيالي واما وهم الكذب الخ يخرج الجواب عن قول السائل وأيضاً جواز كذب كل واحد الخ وحاصل الجواب انه ان أراد ان جواز الكذب مدلول الخبر فممنوع وان أراد أنه احتمال عقلي فمسلم لكن لا يضرنا اذ كلامنا في أن الخبر يفيد العلم وكون الكذب احتمالا عقليا لا يؤثر في تلك الافادة والى هذا التفصيل أشار بالتأمل وفيه أنه اذا احتمل الخبر الكذب ولو بحسب العقل كيف يفيد الخبر العلم فتحقيق الجواب عن هذا هو الذي ذكره الشارح رحمه الله بقوله ربما يكون مع الاجماع

مالا يكون مع الأنفراد (قوله هو اعتبار المغايرة الاعتبارية) قال بعض الناظرين ولعل تلك
المغايرة الاعتبارية روحانية ذلك الرسول وملكوتيته وبشريته وجسمانيته كما قال مولانا حسن جلبي فى حاشية المواقف فى بحث
النبوة حيث قال النبي مأمور بالايمان ومن الايمان أن يؤمن بذاته فيكون المؤمن والمؤمن به متحدين فأجاب بأن المؤمن ذات
ذلك النبي والمؤمن به النبوة التي هى وصفه فتغايرا بالاعتبار اه

من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر لتفاوتهما رجحانا ويحصل بجميع تلك
الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر (قوله وأما
وهم الكذب الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل
خبر للكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدان بطرفى الخبر السابق فلا يحصل
قوة المسبب المفضي الى العلم أصلا فأجاب بأنه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم
به العقل وأما الخبر فوجيه الصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة أنه موضوع
له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل
عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب
كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل (قوله لتبليغ الاحكام الخ) قال المحقق الدواني هذا لا يشمل
لمن أوحي اليه فيما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير أن يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق
زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا أن يتكلف اه وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على أنه بعد
تسليم كونه نبيا لا نسلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه أنه قال أيها الناس هلموا الى فانه لم
يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام أحد غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب
وهم لانه يخرج الاعتقاديات التي هي رأس الاحكام ورئيسها (قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين) دفع لما
قيل من أنه يخرج عن التعريف أنبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع
عليه السلام وحاصل الدفع أنهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون
بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من أنه أورد على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء
كيوشع عليه السلام أمر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل عمن قبله فأجاب بقوله
ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهي وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم
(قوله وهو بهذا المعنى يساوي الخ) هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان
بعثه الله تعالى لتبليغ أحكام الشرع وكذا الرسول انتهي ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه الخ
فانه يفهم منه أنه غير مرضي عنده (قوله لكن الجمهور الخ) اعلم أنه قد اختلف في الفرق بين
الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل رسول نبي لا فرق الا بحسب
المفهوم فانه من حيث أنه قال الله تعالى انا أرسلناك وما في معناه يسمي بالرسول ومن حيث أنه
أنبأ للخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم
النبي أعم لان الرسول اما صاحب كتاب أو شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا

(قوله ولاجل هذا الخ) أي لاجل ان الاية المذكورة لاتدل على نفي كون الرسول أعم وان دلت على نفي التساوي فلا تدل على المطلوب الذي هو أخصية الرسول بتمامه هذا ولك أن تقول أن الراجح المعتد به من المذاهب فيما هو كون الرسول أخص أو كونهما متساويين فاذا دلت الآية على نفي التساوي فكأنها دلت على المطلوب اذ عكس المطلوب ضعيف غير معتد به فحينئذ لفظ يؤيده ناظر الى

أنه يحتاج لاثبات المطلوب الى الخارج من الآية الكريمة من أن ما عدا التساوي وكون النبي أعم في حكم العدم أما لعدم القائل به أو لضعف فتأمل (قوله جما غفيراً) يقال جاء القوم جما غفيراً والجماء الغفير أو جماء غفيراً أي مجتمعين كثيرين وأصل الكلمة من الجموم والجمة هو الاجتماع والكثرة والغفير من الغفر وهو التغطية والستر فجعلت الكلمتان في موضع الشمول والاحاطة (قوله وعلى ادريس) ويقال له خنوخ وأخنوخ قال الشيخ ابن الجوزي في التلقيح أنه عليه السلام قال يا أبا ذر أربعة من الانبياء سريانيون آدم وشيث وخنوخ ونوح عليهم السلام (قوله وفيه ضعف الخ) قال المولى عبد الرسول لا يخفى ان هذا الضعف يجري في جميع المذاهب الكائنة في الرسول والنبي فالاولى أن يوجه الضعف بأن الظاهر المتبادر من اشتراط الكتاب في الرسول اشتراط نزوله عليه لا الكون معه فتعميم الشرط بما يدخل فيه الكون كتوجيه كلام لا يرضى به صاحب الكلام (قوله لو كان النزول متكرراً على جميع الرسل) لم يطلق السؤال بالجواب بالا كتفا بالكون معه أيضاً كما عاقه المحشي المدقق بكليهما لان لفظ أولا في قوله لنزوله عليه أولا نص في تعلقه بالجواب الثاني فقط أفاده عبد الرسول

مذهب أهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول أعم وعرفوه بانه انسان أو ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان (قوله ويؤيده قوله تعالى الخ) وجه التأييد أن العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي أو مساويا أو أخص أو أعم لا جائز ان يكون مباينا لتحققهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبياً ولا ان يكون مساويا أو أعم لان نفي أحد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الآخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده فتعين أن يكون أخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز أن يكون ذكره للاهتمام بنفيه ألا ترى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى (واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبياً وفي قوله تعالى)(واذكر في الكتاب اسماعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبياً) ولاجل هذا قال المحشي ويؤيده دون يدل عليه (قوله وقد دل الحديث الخ) تأييد ثان لكون النبي أعم روى انه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفا وقيل كم الرسل منهم قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي (قوله فاشترط الخ) أي اذا كان النبي أعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز أن يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام (قوله والكتب مائة وأربعة الخ) روى انه عليه السلام سئل كم أنزل الله من كتاب فقال مائة وأربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام التوراة والانجيل والزبور والفرقان (قوله اللهم الا ان يكتفى) هذا ماذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء أنزل عليه أو على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف لانه لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفيه ولذا قال اللهم (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز أن يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانها نزلت مرة بمكة ومرة بالمدينة ولذا تسمى بالسبع المثاني لكن فيه أيضا ما سبق من أن مجرد الاحتمال غير كاف في باب المرويات (قوله وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سؤال كأنه قيل لو كان النزول متكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على مامر في الحديث السابق وحاصل الجواب أنا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه أولا (قوله واشترط بعضهم الخ) عطف على قوله فاشترط بعضهم الخ يعني اشتراط البعض

الشرع

(قوله لكن يأبى عن هذا التخصيص الخ) لا يذهب عليك انه اذا أثبت متعدد لمتعدد لا يلزم ان يكون كل من المتعدد الاول ثابتاً لكل فرد من الثاني بل اللازم هو ثبوت جميع الاول من حيث هو لجميع الثاني من حيث هو فالتخصيص ليس آبياً عن تعميم الخلق (قوله فعل الله تعالى بلا واسطة) أراد بالفعل ما يعم الترك كالامساك عن القوة المعتادة ومنه عدم احراق النار ابراهيم عليه السلام والقول كالاخبار عن المغيبات (قوله لان التصديق الخ) دليل على كون الخارق المذكور فعل الله يعني لاشك ان التصديق منه تعالى والتصديق من أحد لا يحصل بشيء ذلك الشيء من طرف ذلك الاحد فيجب ان يكون الخارق المذكور فعل الله تعالى (قوله لا كما زعمه الفاضل الجلبي) وانما لم يكن الجواب المذكور مبنياً على ما زعمه لانه لو لم يكن جميع الممكنات صادرة بارادة الله تعالى ولكن يكون الخارق المذكور فعل الله تعالى لتم الجواب المذكور أيضاً كما لا يخفى (قوله لان حاله يكذب مقاله) لان من البديهي أن من كان الهاً لا يكون ناقصاً من وجه ومن يدعي الالوهية وأثبتها بخارق فهو ناقص والا فما الحاجة له الى ادعائها واثباتها بخارق وسيأتي من المولى المحشي ان المراد من حالة المكذب لمقاله هو الاحتياج والحدوث (قوله الارهاص الخ) هو الخارق الذى يظهر من النبي قبل النبوة ككلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني من النخلة اليابسة وتسليم الحجر والشجر والمدر لنبينا

الشرع الجديد فى الرسول وقالوا أنه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه قد يكون بتقرير شريعة من قبله (قوله ورده المولى الاستاذ بان اسماعيل عليه السلام كان من الرسل) كما قال الله تعالى في حقه (وكان رسولا نبيا) مع أ لا شرع جديدا له لان أبناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضي حيث قال في قوله تعالى وكان رسولا نبياً يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان أ اهيم عليه السلام كانوا على شريعته (قوله لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه) اذ لو خ يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول (قوله ويعتبر الحصر بالنسـ ن الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في المتواتر وخبر الرسول لكن يأبى هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للخلق ثلاثة (قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي الخ) حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعى النبوة وليس بنبي فانه يصدق عليه انه أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق مدعي النبوة والاولى أن يقول يدخل فيه خارق المتنبي ليدخل فيه الامر الخارق الذى يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق ما ادعاه على يد الكاذب فى دعوى النبوة ممتنع عادى من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالي يخلقه لاظهار صدق النبي فلو أظهره على يد الكاذب يكون تصديقاً للكاذب وهو محال على الله تعالي فظهور الخرق على وفق المدعي على يد الكاذب المتنبي محال وهذا الجواب مبنى على ما تقرر عندهم من أن الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالي بلا واسطة لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهاراً لصدقه ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الجلبي من انه مبنى على ان جميع الممكنات صادرة بارادة الواجب من غير واسطة فانه ان تم تم والا فلا وانما قيدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتأله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب لمقاله ويرد عليه الارهاص ظاهرا والاهانة وهو ان يظهر أمر خارق للعادة على يد المتنبي على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما نقل فى حق مسيلمة الكذاب انه دعا الاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلابد فيه من قيد على وفق ما ادعاه الا أن يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره تعالى أو لانه شرط في المعجزة أن يكون فعله تعالي وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر (قوله ولا نقض بالفرضيات) يعني ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبي لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا لا مكن أن يقال يمكن أن يكون انسان ليس بناطق ردا على تعريفه بالحيوان الناطق (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده الخ) يعنى لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدق من ادعي الخ لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا

(قوله أنما يعلم من المعجزة) أي من نفسها لا من العلم بانها معجزة ومن هذا ظهر اندفاع الدور بدون الاحتياج الى ما ذكره المولى المحشي وذلك لان العلم بصدق الدعوى مستفاد من نفس المعجزة والعلم بكونها معجزة مستفاد من افادتها العلم بصدق الدعوى وهـذا الجواب هو الذي ذكره بعض المحققين حيث قال والمرجع في معرفة قصد اظهار الصدق الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعى لشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم بذاتها اهـ (قوله تأمل) يمكن ان يكون وجهه اذا فرض صدور الخارق على يد الكاذب ويكون قصد اظهار الصدق في المعجزة دون الخارق المذكور مشكلا ويكون مدار الفرق اقدار الله تعالى على معارضة المتنبي دون المعجزة يجب ان يزاد في تعريف المعجزة قيد العجز عن الاتيان بمثله والا خلا التعريف عما هو مدار الفرق فيلزم على هذا قصور في تعريف المعجزة والاصل عـدمه فالحق في الجواب هو الجواب الاول والا يلزم القصور فالامر بالتأمل للاشارة الى القدح في هذا الجواب والله يهدينا واياك الى الحق والصواب (قوله كما ان الطلسم) الطلسم عبـارة عن تمزيج القوى السماوية الفعـالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك أن القوى السماوية أسباب للكائنات العنصرية بعد استيفائها شرائط الاستعداد فمن عرف أحوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة والمغناطيس جذاب الحديد والكهربا جذاب التبن وهما معروفان (قوله لا أنهم لم يتفطنوا الخ) أي ليس اهمال القوم هذا الجواب لعدم تيقنهم بعدم كون السحر من الخوارق كما هو المفهوم من كلام المحشي الخيالي وان أطبق القوم عليه فهذا الكلام من المولى المحشي رد على المحشي الخيالي وحاصل مقصود المولى المحشي دفع اعتراض المحشي الخيالي على القوم بأنهم أطبقوا على كون السحر من الخوارق مع ان الحق انه ليس منها بان ترك القوم هذا الجواب ليس لعدم قطعهم بعدم كون السحر من الخوارق بل هم قاطعون بعدم كونه منها كالمحشي الخيالي بل تركهم له مبني على

صـدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على هـذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلا منهما أمر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بأن يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلبي من أنه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة وأظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة مالم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها أنما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة أنما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدي تأمل (قوله والحق الخ) أي الحق في الجواب ان السحر ليس أمرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس والكهرباء ليس أمرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر أمر لم يعهد ظهور مثله عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة يترتب عليها ذلك بطريق جرى العادة الالهية وما قيل من أنه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فمدفوع بما مر من أنه لا يمكن معارضـة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه يخلقه الله على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل من باشره عادة * قال الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون من الخارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفيه ان يحصل بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة أولا والا لزم ان تكون حركة البطش أيضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر بشيء وهو ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من أنه لا يظهر على يده حين ادعاء النبوة ولذا أهمل القوم هذا الجواب لا أنهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر

ان هذا الجواب لايدفع النقض بالخارق المذكور (قوله بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه) فيه ان قيد الارادة على هذا يكون مستدركا في التعريف وانتفاء التعليل عن أفعال الله تعالى لا يوجب انتفاء ارادة الصدق بالكلية كيف ولو انتفت ارادة الله تعالى اظهار الصدق لما وقع الاظهار بالمعجزات أيضاً لامتناع وقوع ماليس بمراد الله تعالى فالحق ان الاظهار مراد

الله تعالى من غير ان تكون ارادته حاملا باعثاً على ايجاد الخارق لئلا يلزم التعليل بالاغراض على هذا فالحق في الجواب ههنا أن الكرامات معجزات من حيث قصد الله اظهار صدق النبي المبعوث وكرامات من حيث أرادبها اظهار شرف الولي أفاده الكلنبوى (قوله تأمل) لسبب الى المولى المحشي في وجه التأمل ان الظهور على يد متابعي النبي ظهور على يد النبي فاذا يدل على صدقه اه (قوله أى تشبيه الخ) نقل عن المحشي الخيالي في وجه الشبه قوله للاشتراك في الدلالة على حقية دعوى النبوة اه نكل من الارهاص والكرامة شريك للمعجزة في الدلالة المذكورة فغلبت المعجزة عليهما فالظاهر ان كلا من الارهاص والكرامة له تعلق بالامرين التشبيه والتغليب وكان الباعث

للمولى المحشي على ما صنعه ان التشبيه يقتضي أتمية المغايرة فليتأمل (قوله فساده لايخفى) أما أولا فلانه لاضرورة عند حصول النظر الصحيح أيضاً بناء على ان التوصل بعد النظر الصحيح بطريق جرى العادة وليس بضرورى عند أصحاب هذا التعريف وأما ثانياً فلانه قد ثبت أن الظاهر قصر الامكان على الامكان الخاص بقوله والامكان العام هنا هو الظاهر المتبادر فاسد وأيضاً عبارة التعريف ظاهرة في أن الامكان مع النظر الصحيح فحمل الامكان على ذات الدليل خلاف عبارة التعريف

على يده ولو مجازا (قوله فان قلت كرامة الخ) انتقاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع أنهم عدوها من المعجزات لان المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان يدل على صدق النبي أيضاً باعتبار انه حصل للولى هذه الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب من أنه ليس المراد قصد اظهار الصدق أن يكون الغرض منه اظهار الصدق لأن أفعال الله تعالى ليست بمعللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولاشك ان كرامات الولي تدل على صدقه وينكشف به صدقه ففيه أنه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعى النبوة دالا على صدقه لما شرطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل (قوله قد عدوا الارهاصات الخ) جمع الارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تأسيساً لقاعدة النبوة من أرهصت الحائط اذا أسسته (قوله على سبيل التشبيه) متعلق بالكرامات أى تشبيه ما ظهر على يد الولى بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولى بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصات أي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها (قوله هو الامكان الخاص) يعني أن الظاهر أن يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري أى يجوز أن يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان أصحاب هذا التعريف أهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضروري فما قاله الفاضل المحشي أى يجوز أن يتوصل وأن لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز أن يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وأن لا يتوصل وأما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا ينافى الامكان في نفسه والامكان العام هنا هو الظاهر المتبادر كما لايخفى فساده لايخفى (قوله ولك أن تأخذ امكانا عاما) أى ولك أن تأخذ الامكان الامكان العام المقيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضرورى سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء أو بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة أو لا يكون ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو مذهب أهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة قال سيد المحققين قدس سره في حاشية شرح المختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على أن الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه أصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه أحد أبدا وقيد النظر بالصحيح أى المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سبباً للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضى اليه فذلك افضاء اتفاقي

(قوله وليس من حيث كونه وسيلة) مع ان باء السببية في قوله بصحيح النظر يدل على كون الدليل وسيلة (قوله وهذا التعريف مختص الخ) حيث أخذ فيه العلم المختص باليقين وحيث لم يقيده أهل الاصول بقيد العلم بل قالوا الى مطلوب خبري لم يختص بالبرهان لأنهم يبحثون عن غير البرهان كدليل الوجوب والكراهة (قوله كما ان التعريف الثاني الخ) فيه سهو ظاهر اذ الاستلزام في التعريف الثاني استلزام بين الملومين أعني الدليل ونتيجته لا بين العلمين كما في التعريف الثالث وهو قولهم ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والاستلزام بين الملومين متحقق في بعض الامارات كقولهم هذا رجل يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق بل هو مختص بالقياس برهانا كان أو غيره أفاده الكلنبوي (قوله ولا يخفى انه ان أريد الخ) ان أراد بهذا الكلام الاعتراض بانه لا يشمل مذهب الاشاعرة فأنت خبير بعدم وروده لان أرباب هذا التعريف هم الحكماء لا الاشاعرة على ما عرفت سابقا وان أراد تحقيق المقام فتصديره بلفظ لا يخفى عدم ملاءمته له اذ الظاهر المتبادر منه الاعتراض والاولى أن يقول بدله ولا يذهب عليك (قوله أو لازمة لاحدي المقدمتين الخ) كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر المنتج لقولنا جزء الجوهر جوهر فانه بواسطة عكس نقيض الكبرى الى قولنا كل ما يجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر (قوله لان مقصود المحشي الخ) نسب الى المولى المحشي هنا لزمه حاشية وهي هذه على ان الاعتراض على هذا التقدير لا يختص بهذا التعريف بل يرد على التعريف الاول أيضا بأن يقال انه يجب أن يعم الملفوظ لكونه من أفراد المعرف مع انه لا يعمه اذ لا يقع النظر في الملفوظ تأمل اه ولفظ هذا التقدير اشارة الى تقدير كون التعريف ههنا محمولا على المعنى الاعم (قوله بمعنى انه كلما تلفظ الخ) لا يخفى أنه ما لم يرد المعاني المستلزمة للقول الآخر في تلك الالفاظ كيف يعلم المطلوب الخبري فالالية المذكورة واسطة على ان العلم بالوضع أيضا واسطة أخرى فكيف يكون الاستلزام لذاته

وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيده وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو أريد على الاطلاق أي نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المطلوب بالخبري لاخراج القول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب أي اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني أعني قوله قول مؤلف من أقوال الخ مختص به اذ لا استلزام في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شئ يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه وأما حمل الاستلزام على العقلي بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الآخر فيه ليدخل الامارات في التعريف أيضا فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر العضدي من أنه لا استلزام بين الظن وما يوجبه (قوله انما لم يقل لذاتها الخ) يعني في افراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التأليف اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا في استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان أريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان أريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا أو عاديا يصح على رأي الاشاعرة أيضا والمراد بقوله لذاته أن لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما أجنبية كما في قياس المساواة أو لازمة لاحدي المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقي القيود ظاهرة (قوله فان قلت التعريف الخ) يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بأنه مؤلف من أقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول على ما ذكر في الكتب مع أن تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا ظهر ان لا حاجة الى أن يقال أي يجب أن يعمها بناء على ان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول ولا يرد أيضا ما قيل ان الاولى أن يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر انما هو في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان مقصود المحشي ليس أن تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم اللفظي والعقلي بل المراد ان تعميمه كيف يصح (قوله قلت الخ) حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة لملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الا احضار ذلك التعقل في الذهن فالملفوظ المستلزم ههنا هو المعاني الا انه في قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع

قوله ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب الخ) نقل عن المولى المحشي . هذا شامل المقدمات الغير المرتبة والمقدمات
تبة لكن لا تعتبر مع ترتيبها فتأمل اهـ قال قدس سره في حواشي الأصول يشمل التعريف حينئذ ثلاثة أمور المفرد الذى من
ه اذا نظر في أحواله أوصل الى المطلوب الخبري كالعالم والمقدمات التى هي بحيث اذا (١٧٥) رتبت أدت الى المطلوب
الخبري والمقدمات المرتبة
وحدها أى مع قطع النظر
عن الترتيب وأما اذا أخذت
مع الترتيب فيستحيل
النظر فيها هذا ووجه
التأمل فيما نقل عنه التفطن
لوجه قوله لكن لا تعتبر مع
ترتيبها ويمكن أن يكون وجهه
ان التعليل بقوله لانه يمكن
أن يتوصل بالنظر الخ
لا يساعد شموله للمقدمات
المرتبة اذ قوله بأن يترتب
ترتيبا صحيحا الخ اما ان يراد
به ترتيب مغاير للترتيب
الواقع فيهما وهو ظاهر
البطلان اذ المرتب
لا يترتب مرة أخرى بشيء
من الترتيبات وأما أن
يراد الترتيب الواقع فيها
فيلزم تحصيل الحاصل فتأمل
(قوله ظهر فساد الخ)
لانه توهم انه حين التعميم
يدخل في التعريف الدليل
المنطقي الذى هو عبارة
عن مجموع المادة والصورة
وذلك توهم فاسد لان

ه العلم بمطلوب خبري غاية ما في الباب أن يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس
ادان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم
ي لا يكون الاستلزام لذاته بل لمقدمة أجنبيه اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه فليس ههنا قياس
وظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكر فتأمل (قوله هذا في القول الاول) أى هذا
تعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور في أول التعريف الذى هو
بيل وأما لفظ القول المذكور في آخره الذى هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ
لول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والا ظهر أن يقال هنا في المؤلف
ما القول فهو مختص بالمعقول . هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على
هو الدليل في الحقيقة أعنى المعقول (قوله هذا الحصر الخ) أى الحصر المستفاد من تعريف
بتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصود على المفرد كالعالم مبنى على أن يكون المراد بالنظر فيه
، قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر في أحواله وصفاته بأن يطلب من أحواله ما هو
سط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه ويترتب مقدمتان احداهما من الوسط
الحال المطابق اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبرى وأما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في
حواله وفي نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم حينئذ أن يكون المقدمات الغير المأخوذة
م الترتيب أيضا دليلا لانه يمكن أن يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بأن يترتب ترتيبا صحيحا
ستجمعا لشرائط الانتاج الى المطلوب الخبرى وأما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه
تعريف أصلا اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح المختصر
لعضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الجلبي في حل قوله حتى يلزم
كون المقدمات أي كون المقدمات المرتبة أو ترتيبها دليلا (قوله حتى يلزم كون الخ) متعلق بالمنفى
النفي (قوله لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر الخ) يعنى لا يخفى أن كون المراد من النظر فيه النظر
بأحواله فقط انه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بأن يكون في نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وخلاف
لاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصا بالفرد على
ماس فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذى ذكره الشارح وأجيب بأن الحصر في قوله هو
العالم ليس هو حقيقيا بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل
على التعريف الاول هو العالم أي ليس قولنا العالم حادث كل حادث فله صانع يعني المقدمات المأخوذة مع
الترتيب فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع
الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه

الدليل الاصولى سواء خصص بالنظر في أحواله أو عمم بما يشمل النظر في نفسه أيضاً مباين للدليل المنطقي (قوله فلا يصح
الارادة المذكورة) لا يخفى على من راجع كتب الاصول حصرهم الدليل في المفرد كما أنهم يقسمونه تارة الى المفرد والمركب
فلابد من أن يقال ههنا اصطلاحان احدهما المفهوم المذكور مراداً منه النظر في أحواله فقط والحصر بناء عليه وثانيهما المفهوم
المذكور بناء عليه وهذا هو الجواب الحق الذي لا محيص عنه فاتبعه أفاده عبد الرسول

(قوله تأمل) يمكن أن يكون وجهه ان الحصر الاضافي يجب فيه اعتقاد المخاطب على أحد الأنحاء الثلاثة المشهورة على ما تقرر في محله واذا خصص التعميم المذكور بالاحوال ونفس النفس على ما هو حاصل تقرير المولى المحشى لا يتقيد ولا يفهم من التعريف المذكور كون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلا حتى يصح الحصر الاضافي بالنسبة اليها نعم لو عمم بحيث يشمل النظر في الاجزاء أيضا يتوهم كونها دليلا ولكن لا يصح حينئذ الحصر بالنسبة اليها (قوله ولو سلم الخ) يعني أولا لا نسلم ان المراد بالامكان الامكان الخاص فلا يتم ما ذكره ولو سلم ان المراد به الامكان الخاص فلا نسلم انه لا يتصور عدم التوصل أعني لا نسلم وجوب التوصل حتى ينتفى الامكان الخاص اذ وجوب التوصل أعني امتناع الانفكاك عقلا مذهب الحكماء والمعتزلة لا الاشاعرة القائلين بان التوصل بعد النظر أيضاً ليس واجباً عقلا بل هو أمر عادي فقط (قوله وبما حررنا لك الخ) ان قلت ليس مراد الفاضل الجلبي كون الامر هنا كذلك بل ان جعل المعرف قرينة لاصلاح التعريف باى وجه كان لا يصح والا فلا نقص في شئ من التعريفات وليكن قرينة على التخصيص والتعميم أيضا قلنا لك ان نقول هنا اعتراضان أحدهما عدم صحة استعمال المشترك في التعريف وثانيهما عدم المساواة بين المعرف والمعرف والمعرف يصلح قرينة لتعيين المراد من المشترك المستعمل في التعريف فهو بدفع الاعتراض الاول ومنه لاحدهما يتفرع دفع الثاني أيضاً وأما دفع ثاني ابتداء بالقرينة المذكورة فلا فرق بينه وبين دفعه بالتخصيص والتعميم وهنا دفع الثاني ليس ابتداء بل متفرع على دفع الاول ولعل السؤال المذكور هو وجه الامر بالتأمل (قوله يستلزم العلم بهما العلم باحداهما الخ) هذا وان كان مشهورا بين العلماء لكن التحقيق ان العلم باحداهما ليس لازما للعلم بمجموعهما اذ معنى كون المجموع مستلزماً لشئ ان يكون لكل من أجزاء ذلك المجموع دخل في الاستلزام وليس العلم بمجموع القضيتين بالنسبة الى العلم باحداهما كذلك اذ ليس للعلم بالاخرى دخل في الاستلزام للعلم بتلك الاحدى وعلم تلك الاحدي ليس أيضاً مستلزما لنفسه لان الشئ لا يستلزم

فلا يصح حينئذ حصر الاضافي أيضاً اذ يلزم أن يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول أيضاً أقول ان أراد انه يلزم أن تكون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان أراد انه يلزم ان تكون المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات الازومية مع الترتيب تأمل وللفاضل الجلبي في هذا المقام مقال لا يعبأ به قال الفاضل المحشى الحصر هنا اضافي بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل ولا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على ما مر (قوله المراد بالعلم التصديق الخ) يعنى ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد هنا هو التصديق بالقرينة الحالية وهى ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من من اللفظ يجوز استعماله في التعريف نخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلبي من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناشئ من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس هنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق أما اليقين أو ما يشمل الظن أيضا بناء على أنهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للامارة أيضا (قوله وبلزومه الخ) عطف على قوله بالعلم أي المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بأن يكون علة له بطريق جرى العادة أو التوليد أو الاعداد فخرجت القضية الواحدة المستلزمة علمها للعلم بقضية أخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية أو كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية أو كسبية اشارة الى عدم كون العلم بها حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة أو بالنظر ولم يظهر لى فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضا يستلزم العلم بهما العلم باحداهما من غير أن يكون علة

نقسه فلا استلزام أصلا في الحقيقة للعلم بالقضيتين للعلم باحداهما فالتقييد بالواحدة اشارة الى عدم الاستلزام في هذه الصورة وقد صرح بهذا بعض المدققين (قوله والتفرقة) أى بين البين وغير البين (قوله وانما تظهر في العلم باللزوم) بانه ان احتاج العلم الى أمر غير تصور الطرفين فغير البين والا فالبين واما في أصل اللزوم الذي هو عبارة عن امتناع الانفكاك فلا تفرقة بينهما (قوله وان الخفاء بمعني الاحتياج الخ) أى لا نسلم أولا ان غير البين بمعني خفاء اللزوم بل بمعنى الاحتياج الى الوسط ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان خفاء اللزوم بمعني عدم ظهوره المقتضي لوجوده بل الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط وعلى التقديرين الاحتياج الي الوسط لا يستدعي وجود اللزوم بل يصدق بعدمه أيضاً ولما كان مآل كلا القولين عدم استدعاء غير البين وجود اللزوم رد المولى المحشي عليهما بقوله اذ لو لم يستدع غير البين الخ (قوله والجواب عن النقض المذكور الخ)هذا والجواب الآتى مأخوذان مما ذكره بعض الفضلاء حيث قال نقول المراد ما يلزم من العلم به ان اعتبر في دلالته من شرائط العلم بالمدلول وقد صرح في شرح المقاصد بأن جميع الاشكال مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن بكيفية الاندراج متساوية في الجلاء اه وزاد على هذا وقال أو نقول هي دلائل باعتبار اشتمال كل منها على الشكل الاول كما علم من رده اليه أو نقول لا نسلم أنها دلائل مطلقاً بل انما هي دلائل بالنسبة الى من علم استلزامها للمطلوب اما بالفطرة أو الدليل على ما تقرر في النظري والضروري من التفاوت بين الناس هنا

لاحداهما فهما خارجتان أيضاً بهذا القيد وأما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا نغفل القضية مع الغفلة عن عكسها قال * الفاضل المحشي فيه بحث لانا اذ رأينا شخصا أسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم أولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم أولا بمقاومته الاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته وأمثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج أمثال ذلك من التعريف الا بأن يعتبر قيد النظر فيه على ما يذكره في قوله اللهم الا أن يراد الخ انتهي أقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية أخري وهي كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى أنه لو فرض عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل له العلم بتلك القضية أصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وأيضاً يرد عليه الخ وان كان بطريق النظر فهو من أفراد الدليل فعدم خروجها مطلوب (قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول الخ) يعني وان اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن نقضه جمعاً بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير مندفع اذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا في الجزم باللزوم بل محتاجا الي غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها والا لامتنع تحقق العلم بها بدون العلم بنتائجها كالمثلث لا يتحقق بدون تساوى زواياه القائمتين * والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان أو غير بين والتفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وما أورده بعض الفضلاء من أن معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدع غير البين وجود اللازم لما كان قسما من اللازم * والجواب عن النقض المذكور ان تفطن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفطن كيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول كما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر العضدى أن حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان كلا الامرين منحصر في الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين (قوله وأيضا يرد عليه الخ) يعني يرد على هذا التعريف وكذا على السابق أعنى قوله مؤلف من قضيتين الخ انهما غير مانعين لصدقهما على المقدمات التي تلزم منها النتيجة بطريق الحدس

(قوله لانه عبارة عن الحركتين) على ما ذهب اليه المحققون من ان الفعل المتوسط بين المعلومات والمجهولات في الاستحصال هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول فهو الفكر وأما الترتيب اللازم للحركة الثانية فليس فكراً عندهم وذهب المتأخرون الى ان الفكر هو ذلك الترتيب الحاصل من الحركة الثانية لان حصول المجهول من مباديه يدور عليه وجوداً وعدماً كذا في حواشيه قدس سره لشرح المطالع (قوله غير معقول) لانه يؤدى الى عدم نقض شيء من التعريفات بعدم المساواة (قوله انما هو من (١٧٨) المقدمات المأخوذة مع الترتيب) بقي ههنا أمر وهو ان معنى موافقة التعريفين مساواتهما والحال انه قد أخذ فى التعريف الثاني اللزوم بين المعلومين وفي هذا التعريف أخذ اللزوم بين العلمين وأيضاً أخذ في الثاني استلزام القول المؤلف للقول الآخر وفى هذا أخذ اللزوم منه وفرق بين اللزوم للشيء واللزوم منه ويمكن دفعه بأن كل قضيتين يستلزمان قولاً آخر فالعلم بهما يلزم منه العلم بالقول الآخر وبالعكس فتساويا تأمل (قوله بان يتوسط الخ) فيه اشارة الى دفع ما قاله المحشي المدقق من ان العلم بالعالم من حيث الحدوث غير كاف في حصول العلم بالصانع بل لابد من العلم بان كل حادث فله صانع ووجه الدفع ان المراد بالنظر النظر الاصطلاحي وهو يستلزم الكبرى أيضاً (قوله حاصله الخ) أي فلا معنى لتعبير الشارح بأوفق الدال على ثبوت الموافقة للاول بل الصواب ان يقول انما يوافق النظر الثاني (قوله فقد قصر النظر) لانه اما ان يريد بالمقدمات المرتبة المقدمات مع الترتيب كما يقتضيه آخر كلام ذلك القائل فيرد عليه ان النظر ليس فى المجموع لاستحالة ترتيب المرتب أو يريد بها نفس المقدمات بدون الترتيب فيرد عليه أنه كما هو شامل لها كذلك شامل للمقدمات المتفرقة وهذا يرد على الشق الاول أيضاً فالتخصيص بالمقدمات المرتبة قصير (قوله اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة) لم يقل اذ لا قرينة دالة لان كونه تعريفاً للدليل وقول المصنف يوجب العلم الاستدلالي وان كان قرينة لكنها قرينة خفية الدلالة على

وهو ان تجد المبادى المرتبة في الذهن فتنتقل منها الى المطلوب سرعة مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه الحركتان أعني الحركة من المطلوب الى المبادى الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب (قوله اللهم الا ان يراد الخ) فحينئذ لا انتقاض به لفقدان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والحركة الثانية مفقودة في الحدس وانما قال اللهم اشارة الي ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل المعرف قرينة على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تأمل هذا لكن بقي شيء وهو ان الاليق بالبيان ان يذكر المحشي أولا ان المراد باللزوم من آخر كونه ناشئاً الخ ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم فى الذكر على العلم ويخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الي لوازمها بقيد واحد (قوله فالثاني أوفق الخ) لان لزوم العلم بشيء آخر من غير أن يتوقف على أمر انما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب (قوله لكن يمكن تطبيقه على الاول الخ) يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما يشعر به ايراد صيغة أفعل التفضيل بأن يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في أحواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بأن العالم له صانع (قوله ولا يذهب عليك الخ) حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق أيضاً لان هذا التعريف أعني ما يلزم من العلم به الخ على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة أو مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما أخذه الشارح من أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف أعم منه فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقة التعريفين أن يكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص (قوله وتخصيصه مثل الاول الخ) جواب سؤال مقدر بأن يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بأن يراد من الملزوم اللزوم بشرط النظر في أحواله ولا شك انه حينئذ لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة على ارادة اللزوم بشرط

ارادة اللازم بشرط النظر كما لا يخفى (قوله ولنا) أي لكون التعميم متضمناً للفوائد الثلاث من حصول التطبيق وعدم كونه مخالفا للظاهر والاصطلاح (قوله أو لا يكون على يد مدعي النبوة) بان لا يكون مدعياً لشئ أصلا وحينئذ لا يتصور اظهار التصديق لانه فرع الدعوى أو يكون مدعياً للالوهية وحينئذ يخلق مع خارقه ما يجعل الخارق غير دال على صدقه كالحدوث والاحتياج فعلم انه لم يقصد اظهار التصديق (قوله لاعلى صدقهم في الاحكام الباقية) فيه ان دلالة المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة تضمن دلالتها على صدقهم في الاحكام التبليغية أيضاً وذلك لان معنى دعوى الرسالة أني مرسل من الله بهذه الاحكام اذ الارسال لا يكون الا بشئ فكيف يمكن دلالة المعجزة على صدقه في دعوى الرسالة بدون دلالتها على صدقه في المرسل به (قوله على ما بين في محله) في شرح المواقف احتمال العاديات للنقيض بمعنى لو فرض نقيضه واقعاً بدلها لم يلزم من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم شئ من طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع في العلم العادي للنقيض وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للمكنات في حد ذاتها والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال أو في المآل والاحتمال الثاني هو المنفي عن العلوم العادية كالعلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح في شئ منها اه (قوله وان لم نطلع على وجه استحالته) في شرح المواقف فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال والا لانفك المعجز عما يلزمه من دلالته القطعية على مدلوله وهو أيضاً محال اه

النظر فأن التخصيص بالنظر في أحواله فهو تكلف في التكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام (قوله والصواب تعميم الاول الخ) يعني ان الصواب تعميم تعريف الاول بأن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه وأحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح أيضا ولذا حكم بأن التعميم صواب (قوله يريد أن الخارق الدال الخ) المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقاً له أي يريد الشارح من قوله تصديقاً له الاشارة الى ان الخارق الذى يدل على صدقه هو الذى أظهره الله تعالى على يده قصداً منه اظهار صدقه عند الخلق أما الخارق الذى لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد المتأله فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاعتقاد به كالخارق الذى يظهر على يد المتنبي ولا يكون موافقاً لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به اهانته فان قيل من أين يعلم أنه قصد به التصديق أم لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر أمر خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة علم أنه قصد به اظهار التصديق واذا فقد شئ من ذلك بأن لا يكون خارقا أو لا يكون موافقا أو لا يكون على يد مدعي النبوة علم أنه لم يقصد به التصديق (قوله اذ لو جاز كذبه الخ) هكذا ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقف حيث قال أجمع أهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث أما أولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لاعلى صدقهم في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم في الاحكام الآتية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه أنه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها وأما ثانياً فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا نجزم بان جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافياً لها لكن جواز وقوعه بدلها مناف لها على ما بين في محله أو نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من أن دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالته (قوله

هذا في الامور التبليغية الخ) يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه أنما يدل على ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغيـة والمدعي عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية أو غيرها يوجب العلم والوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه يثبت بالادلة القطعيـة ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباراته لانه ذنب (قوله قيل عليه اذا تصور مخبره الخ) وقائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث أنه خبر من غير أن يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادته العلم الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق اما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وانه خبر الرسول فايجابه العلم بديهي غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عليه السـلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر وعلم انه خبر الرسول يحصـل له العلم بمضمونه بدون أن يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظه بهذا الوجه فانه يحتاج اليه (قوله وأجيب الخ) وحاصله ان تصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان هـذا المخبر ادعي الرسالة واظهر المعجزة وكل من شأنه هذا فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا أيضاً على الاستدلال بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلالياً وفيه ان الاستدلالي ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم ان يكون تصوره بوجه الرسالة استدلالياً * قال الفاضل المحشي فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة فيـه على ما ذكر في شرح المواقف انتهى أقول المذكور في شرح المواقف أنا ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيداً له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام أنما يدل على أن العلم بافادته ضروري عادي وكون افادة الدليـل معلوماً بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضرورياً والعجب ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية أو عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منـه دلالته على كونه حاصلا بالضرورة (قوله والكل غلط) أي السؤال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهياً فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب بانه يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا عليه بلا واسطة وذلك لانه مع تصوره بأن مخبر هذا الخبر رسول وان هـذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة أخرى أعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا فثبت ان العلم بان هـذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين أي هـذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق (قوله نعم تصور الخبر الخ) بيان لمنشأ غلط السائل والمجيب يعني أن تصور خبر الرسول من حيث أنه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول أو من قبل نفسه استدلالي يحتاج في صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان

(قوله لا ما يتوقف عليه) أي من غير حصول منه والا فما حصل بالاستدلال كيف لا يتوقف عليه ثم ما يتوقف عليه ولم يحصل منه أعم من ان لا يحصل من شيء كالتصديق البديهي المتوقف على تصور طرفيه الغير الحاصل منه أو يحصل من شيء آخر غير ما يتوقف عليه كما فيما نحن فيه (قوله والا لزم ان يكون تصوره الخ) أي وهو باطل للزوم اكتساب التصور من التصديق وفيه بحث لان العلم بثبوت العنوان للموضوع من قبيل التصديقات فلا يلزم المحذور فتأمل (قوله لا يقتضي ان يكون العلم الخ) بل الظاهر انه يقتضي كون المدلول غير ضروري أي نظري وذلك نظير الشكل الاول والقياس الاستثنائي فان افادتهما لنتيجتهما ضرورية مع ان النتيجة نفسها نظرية حاصلة منهما (قوله على كونه) أي كون صدق الرسول والفاضل المحشي وان لم يقل ان ظهور المعجزة دال على الصدق بل على تصور المخبر بالرسالة لكن تصحيح كلامه الاول بارادة انه اذا دلت المعجزة على الصدق فقد دلت على ان المخبر رسول فيتصور المخبر بالرسالة فيستلزم ما ذكره الفاضل ما ذكره المولى المحشي

(قوله يجعل صدقه بديهياً) نقل عن المولى المحشي وان كان تصور عنوان انه خبر بلغه الرسول من الله موقوفا على التصديق بأن يقاله هذا خبر بلغه الرسول من الله وليس خبره من عند نفسه لكن من حصل له هذا التصديق ولو من الدليل وتصور الخبر بهذا العنوان يصير الحكم عليه بالصدق بديهياً لان الحكم على خبر الله الذى بلغه الرسول بالصدق ليس بنظرى اهـ وفي قوله وان كان تصور عنوان انه خبر بلغه الرسول من الله موقوفا على التصديق اشارة الى جواز استفادة التصور من التصديق بل تصور المحكوم عليه بثبوت مفهوم المحكوم به له دائما مستفاد من التصديق بالثبوت المذكور وتحقيق ذلك ان تصور المحكوم عليه بما ذكر مستفاد من تصور التصديق المذكور لا من نفسه أفاده عبد الرسول (قوله فتأمل) وجه الأمر بالتأمل انما بحثه الامر بالتأمل خارج عن طريق المناظرة لان الشارح مستدل وقوله قيل عليه الخ منع لصغري دليله والجواب ابطال لسنده المساوي بزعم المجيب فقول الخيالي لان تصور الخبر بالرسالة لا يجعل الخ كلام على المنع فلا وجه لافراغه في قالب المنع كما صنعه الامر بالتأمل بل طريقه الاثبات وأني به بل بمجرد كونه كلام المانع ذا احتمالين يصح أحدهما كاف لما هو بصدده وبتأمل هذا يعلم ان ليس شيء من السؤال والجواب بغلط فتنبه له ان كنت أهله فان شيئا مما سيرده لا يجدي نفعاً بعد ما نبهتك عليه اهـ مولانا خالد وقال بعض أهل التحقيق يمكن ان يكون وجه التأمل انه كاد ان لا يصح حمل كلام الفاضل المحشي على الشق الثاني لانه علل الصدق بملاحظة الرسالة في الصورتين لا بملاحظة التبليغ اهـ (قوله أي من حيث انه الخ) أشار بالتفسير الى ان المراد من قوله من حيث ذاته تجرد النظر عن كونه مما بلغه الرسول لا تجرده عن اضافته الى الرسول أيضاً (قوله أو غيره) بالجر اي من غير ما بلغه الرسول بان يكون من عند نفسه.

انه خبر بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهياً ولا يحتاج الى دليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا الا يرى ان تصور خبره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ له يفيد العلم الاستدلالى وموقوف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهياً ويفيد العلم الضرورى من غير احتياج الى الدليل * قال الفاضل المحشي ان قوله تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهياً مم وذلك لان تصور مخبره هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهياً كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى أيضاً بديهياً لان الرسالة في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره أقول ان أراد ان تصور المخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر أولا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو مم لجواز ان يتصور المخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان أراد ان تصور المخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشي انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول فتأمل (قوله لكن الكلام الخ) استدراك لدفع توهم ناشيء عن سابقه وهو انه يجوز أن يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهياً من غير احتياج الى الترتيب المذكور فحينئذ يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهياً فحينئذ يكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته أي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه أو غيره يدل على ذلك قوله وهو أى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى حيث لم يقل أي ما بلغه الرسول يوجب الخ ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالى يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين على ما مر فحينئذ لا معنى للاعتراض بان خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهياً ولا يحتاج الى الترتيب المذكور (قوله ونظيره الخ) يعنى ان نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث

ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له المقتضية لحدوثه وأثبت له الحدوث فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال العالم المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهياً غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلاف الحال في البداهة والكسبية وبما قررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهي ثم اذ لابد فيه من ملاحظة الكبرى أيضاً وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشيء منشاؤه قلة التدبر ثم يرد عليه انه أنما يكون بديهياً لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهياً وليس كذلك بل يحتاج فى اثباته الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين (قوله هذا المعنى يعم الثبات الخ) يعني ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالا ومآلا على ما مر فى تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغواً لافائدة في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشى أيضاً يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق فى الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ لادلالة له عليه أصلا لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلي لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا في الجزم المطابق وان الكل يدل على أجزائه والاظهر ان يقال هذا المعنى يعتبر فيه الثبات (قوله اللهم الا ان يراد الخ) أي اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكناً في ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ لان نقيضهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لايجوز وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في المآل تخرج به تقليد المصيب (قوله وفيه ما فيه) وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال فى نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي لاما يعمه والامكان الذاتي على مامر في تعريف العلم والا لزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقائضها في أنفسها فان جبل أحد معلوم لنا يقيناً أنه لم ينقلب ذهباً مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لايجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهر أنما قاله الفاضل المحشي من أنه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى التيقن فى اللغة هو زوال الشك على ما ذكر فى الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم وأما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المآل فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لايزول بتشكيك المشكك فى المآل في غاية البعد لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى التبادر المذكور لابد له من دليل (قوله فالاولى) أي الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء

(قوله لكن المناقشة فى المثال الخ) لايخفى مابين التنظير والتمثيل من الفرق الواضح وان المشبه بالباطل أحق بالبطلان من المشبه به فليس هنا مناقشة في المثال حتى يقال انها ليست من دأب المحصلين اه خالد (قوله لافائدة في ذكره الا التكرار) من تأكيد الذم بما يشبه المدح كقولهم فلان لا خير فيه الا انه يسيء الى من أحسن اليه (قوله هو عدم التجويز العقلي) الاظهر بل الصواب ان يقول هو عدم الجواز العقلي اذ التجويز العقلي بمعنى الامكان الذاتي على ما صرح به الشارح في آخر الكتاب والسيد قدس سره أفاده عبد الرسول (قوله ان ما قاله) خبر ان هو ما يأتي بعد خمسة أسطر أعني قوله في غاية البعد (قوله لابد له من دليل) لعل دليله كون الكتب الكلامية مشحونة باستعمال عدم الاحتمال في الحال (قوله فالاولى ان يفسر التيقن الخ) وجه أولوية هذا على ما ذكره المحشي الخيالي مع ان هذا أيضاً خلاف المتعارف على ما سيأتي كونه أقرب الى المتعارف حيث أخذ فيه عدم احتمال النقيض وان خصص بى الحال والمعنى المتعارف للتيقن هو عدم احتمال النقيض بوجه

كان

(قوله وفيه شيء) نقل عنه وهو ان تخصيص اليقين بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال أيضاً غير متعارف اه (قوله أقول لامعنى لهذا الترديد الخ) هذا الكلام من السيالكوتي مبني على اعتبار قوله هو راجعا الى المطابق وجعل قوله في الحال والمال في الشق الاول وفي الحال لافي المال في الشق الثاني من الترديد متعلقاً به أيضاً أما على تقدير رجوع هو الى الجزم وجعل ما ذكر قيداً للجزم فلا يتجه شيء منها ومسوق كلام قره كمال صريح في الثاني حيث ردد في الجزم لافي المطابقة وكرر لفظ الجزم في شقي الترديد فتنبه لذلك حتى تعلم من الذي خفي عليه ماهو أظهر من الشمس أفاده مولانا خالد (قوله فذلكة الخ) أي خلاصة ونتيجة لما قبله (قوله على تقدير ان يكون العلم الخ) وذلك لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي بيان لكيفية سببية خبر الرسول الذي هو واحد من تلك الاسباب الثلاثة للعلم ولاشبهة في عدم صحة بيان العام بالخاص فيجب ان يكون العلم في كلا القولين عاما حتى يصح البيان وحمل العلم في القول الاول على المعنى العام يستلزم المحذورين اللذين سيذكرهما المولى المحشي (قوله لم ينحصر الاسباب في الثلاثة) اذ من جملة مايفيد الظن خبر لخطباء والوعاظ والحكماء بل خبر كل شخص معتقد فيه يفيد الظن.

كان ثابتاً أو غير ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطيء وباثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب هنا لكن تفسير اليقين بما ذكره خلاف المتعارف والاولى ان يفسر اليقين بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال في المال بان لايزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقة الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء وانما قال فالاولى اشارة الى أن له وجه الصحة وهو ان يقال ان المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي فيه بحث لانه ان أراد بالجزم المطابق ماهو في الحال والمال كان ذكر الثبات لغوا وان أراد به الجزم المطابق في الحال لافي المال توجه عليه ما أورده بقوله وفيه مافيه فجوابكم جوابنا أقول لا معنى لهذا الترديد لان ما هو مطابق للواقع مطابق في الحال والمال وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمنشاه عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمال وليس بثابت وهذا أظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجب أنه لم يطلع على وجه النظر وقال فما هو جوابكم فهو جوابنا (قوله لا يخفى ان قوله يوجب الخ) يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ يدل على ان مقصود المصنف من قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت الخ ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفي أنه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت الخ مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي مغن عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواه وانما قلنا ان قوله فهو علم الخ يدل على ذلك لانه أورد بالفاء الدال على انه فذلكة لما قبله أي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان جهلا الخ أي وان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا أو ظناً فلا يكون مشابها للعلم الضروري في التيقن أو تقليدا فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح في أن المقصود من قوله والعلم الثابت الخ ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض أن يقال ان المقصود من قوله والعلم الخ دفع ايهام حمل العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوي اليقين الا أن استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من أن الادلة النقلية لا تفيد الا الظن كان مؤيدا لارادته وأما ما قاله الفاضل المحشي من أن العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف المذكور أعني صفة يتجلى بها المذكور الخ وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغواً فليس بشيء لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم يختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم في قوله يوجب العلم الخ على تقدير ان يكون العلم في قوله وأسباب العلم ثلاثة أيضاً محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم ينحصر الاسباب في الثلاثة

(قوله وأيضاً يجب التصريح في الحواس الخ) أي كما صرح بذلك في خبر الرسول وذلك لئلا يتوهم ان افادتها الظن دون اليقين (قوله يعني ان الاقرب الى الفهم) لم يقل يعني أن الاقرب الى الصواب كما يقتضيه السباق من الاعتراض والتكلف في الجواب تنبيهاً على ان فيما ذكره الشارح سوى ما ذكر اعتراض البعد عن الفهم أيضاً (قوله في العلم الحاصل بخبر الرسول) وان كان استدلالياً بخلاف العلم الاستدلالي الغير الحاصل بخبر الرسول فانه ليس في تلك المرتبة في القوة وان كان يقيناً أيضاً تأمل لعل وجه التأمل ان الشارح سيصرح في بحث الايمان ان معنى زيادة اليقين زوال علم وحصول آخر بعده بناء على ان العرض لا يبقى زمانين واذا بني الامر على هذا القول فليس هنا شيء واحد يقوى ويضعف بل زوال كيفية وحصول كيفية أقوى منها مكانها أقول وهذا معنى القوة والضعف لان زيادة الشيء ونقصانه اما ان يعتبر باعتبار الكم أو يعتبر باعتبار الكيف والاعتبار الثاني هو القوة والضعف على ما قال السيد السند في شرح المواقف في بحث الايمان فمن أثبت الضعف والقوة أثبتهما لامحالة فتأمل اه. من بعض الفضلاء (قوله وليس لنا الى اليقين الخ) قد ذكر في شرح المواقف ان دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها متوقف على أمور عشرة كلها ظنية فتكون دلالتها ظنية واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها وهذا مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة والحق انها أي الدلائل النقلية قد تفيد اليقين أي في الشرعيات بقرائن تدل على انتفاء الاحتمالات الموجبة لعدم اليقين هنا

وأيضاً يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين (قوله وأيضا سائر العلوم النظرية الخ) يعني ويرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذي ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين (قوله والاقرب ان مراده الخ) يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت الخ انه كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول أيضاً في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأى المصنف لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات في القوة والضعف كما سيجيء في بحث الايمان أقول رأي المصنف نفي الزيادة والنقصان عن اليقينيات لا نفي القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهي الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي عليه السلام تأمل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت الخ يضاهي العلم الثابت الخ بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام أقول هذا التوجيه في غاية البعد اما أولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح في قوله وأسباب العلم ثلاثة انه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو يوجب العلم الضروري وبوجب الاستدلالي مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب حينئذ ذكره متصلا لقوله والعلم الثابت واما رابعاً فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه تفريع لما قبله واما خامساً فلانه لا فائدة حينئذ في ذكر قوله والا لكان جهلا الخ (قوله وكله اشارة الخ) يعني ان قول المصنف العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة اليقين الخ اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس لها مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المعقولات أيضا فيحكم أحكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل الجلبي هذا مخالف لما تقرر في الاصول من أن الادلة النقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة أوضاع الالفاظ وأن مقصود المتلفظ بالمبلوة ماذا هل هو الحقيقة أو المجاز وليس لنا الى اليقين بشيء من ذلك سبيل أقول مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذي هو غاية اليقين انه يفيده بعد أن يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضروري الذي هو أقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع

(قوله تأمل) وجهه انه بناء على المراد المذكور يكون قول المصنف والعلم الثابت به يضاهي العلم الخ قضية جزئية لا كلية والظاهر خلافه (قوله ذكر في الكافي الخ) المقصود من هذا النقل التوفيق بين القولين أعني قول الشارح وقول الخيالي رحمه الله وأعلم انهم قد ذكروا لقبول خبر الواحد شروطاً منها ان يكون موافقاً للدليل القطعي ومنها انه لا يخالف الكتاب والمتواتر والاجماع ومنها ان لا يكون وارداً في حادثة تعم بها البلوى بان يحتاج الناس كلهم

اليه حاجة متأكدة مع كثرة تكرره ولهذا أنكر الحنفية خبر نقض الوضوء بمس الذكر لان مانعم به البلوى يكثر السؤال عنه فتقتضي العادة بنقله متواتراً وان أجيب من طرف الشافعية بمنع اقتضاء العادة لذلك (قوله بل المفيد له العقل الخ) حاصله ان الخبر ليس من أسباب العلم حقيقة فكان ينبغي ان لا يعد منها لكن لما كثر مدخليته في معرفة المعلومات الدينية جعل كأنه السبب المفيد له فعد منه ادعاء وتجوزاً وليس في الخبر المقرون تلك المدخلية فلا وجه لعده من الاسباب فاخرج باعتبار قيد التحرز عن القرائن وهذا جواب لا يحوم حوله شئ الا أنه يرد عليه ان مثل هذه التوجيهات لا تفيد في القطعيات بل في الخطابيات فتأمل اه من بعض الفضلاء (قوله قال الفاضل المحشي.

الخ) قال مولانا خالد والفرق بينه وبين توجيه السيالكوتي ان حاصل هذا التوجيه وجود الخبر بلا قرينة وهو غير متجه اذ الكلام في الخبر المقرون فهو خلاف المفروض وحاصل توجيه السيالكوتي وجود قرينة بلا خبر وهو ليس من قوله فلا وجه لادخاله فيه أي في الخبر الصادق خلاف المفروض في شئ وإن لزم من جواز أحد الوجودين ذهناً أو خارجا جواز الآخر اه أقول وهذا التوجيه أيضاً لا يخلو عن كونه خلاف المفروض لان الكلام في الخبر المقرون بقرينة ترفع احتمال الكذب وليس في القرينة مطلقاً بل قرينة قوية ترفع احتمال الكذب فيكون خلافه أفاده بعض الناظرين

كما ذكر في شرح المواقف تأمل (قوله والا فهذا الحديث مشهور الخ) قيل كلام الشارح ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو أوثق منه انتهى ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الآحاد الا انه في حكم المتواتر لان الائمة قد أجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح رحمة الله عليه من سئل عن ابراز مثال المتواتر في الاحاديث أعياه طلبه وحديث (من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) راه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم (قوله انما قطع النظر عنها الخ) يعني انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل نخرج الخبر المقرون وبقي خبر الرسول داخلا مع كون كل واحد منهما أمراً خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سبباً للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سبباً للعلم بل المفيد له العقل والخبر الصادق طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذى هو مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شئ من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سبباً سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن (قوله وقد يوجه الخ) يعني قد تبين من وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر وتبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدومه بخلاف الدلائل فانه لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيداً دائما فلذلك قطع النظر عنها وأسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر الدال مفيداً للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي في توجيه قوله بان القرائن قد تنفك عن الخبر الخ ان الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيده لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو هذا شأنه فهو صادق أقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا تنفك عنه أصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا (قوله وليس كذلك) يعني ليس الامر كما

(قوله فرب اجتماع بخلق الله الخ) لما كان حال الاجتماع متفاوتا في خلق العلم وعدمه يعلم أن مجرد الاجتماع ليس كافياً في خلق العلم بل هناك أمر آخر ينضم الى الاجتماع يحصل منهما العلم وأن لم نعلم خصوصية ذلك الامر ولا نعني بالقرينة والدليل سوى هذا وعلى هذا اندفع البحث المذكور عن الفاضل المحشي واندفع الاندفاع الآتي فالاولى في اندفاع ماقيل بقي اشكال قوي الخ أن يقال أن الخبر المتواتر هو الذي يكون مصاحباً لجميع مايتوقف عليه حصول العلم فلو نقصه شيء مما يتوقف هو عليه لاينبغي متواتراً على ما قال الشارح فيما سبق ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة فليس مع الخبر المتواتر دليل ولا قرينة اذ بعد ثبوت كونه متواتراً تم جميع ما يتوقف عليه حصول العلم ولا شبهة فى أنه بعد ذلك لايحتاج الى شيء آخر وبهذا يندفع أيضاً ماذكره الفاضل المحشي على مالايخفى أفاده العلامة عبد الرسول وأنما قال فالاولى لانه يمكن أن يحمل ما ذكره المولى المحشي على هذا بأن يقال ان الاجتماع الذي لا يخلق الله العلم عقيبه ليس اجتماع التواتر فليس الخبر حينئذ خبراً متواتراً . الجواب فصح ان الخبر المتواتر لايحتاج إلى قرينة ودليل

قال الموجه اذ المراد بالقرينة هنا مايدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولاشك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي أى ليس هذا التوجيه صحيحاً في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه فى بعض المواد أو في بعض الاشخاص أو فى بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معدودا من أسباب العلم أقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المصنف ومنشأ حصول العلم عقيبه الاجتماع فرب اجتماع بخلق الله العلم عقيبه ورب اجتماع لا يخلقه الله فلا يكون افادته بالدليل والقرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقي هنا اشكال قوى وهو ان الخبر المتواتر أيضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشأ العلم ليس بملاحظة أحوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال فيه فرب اجتماع بخلق الله العلم عقيبه فى مقام ولا يخلقه بعده فى مقام آخر من غير تأثير للحال والمقام فيه * قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن أن يضبط لا اجمالا ولا تفصيلا أما اجمالا فظاهر وأما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبايع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك أقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه فقال أيضاً ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول أنما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله كما فى العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها أمور خارجة عن الخبر تأمل انتهى أقول وجه التأمل انه على هذا يدخل الخبر المقرون أيضاً في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبرا مقروناً فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر فى أحواله (قوله لانه كذلك الخ) أي لان خبر أهل الاجماع كالخبر المتواتر فى كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت فى المتواتر بالبديهة من غير نظر وفى خبر الاجماع بطريق النظر فى الدليل مثل قوله عليه السلام (لا تجتمع أمتي على الضلالة) وقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله) الآية وفيه انه اذا كان خبر أهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم أيضاً بطريق المسامحة أي يوجب العلم الضروري وما في حكمه (قوله وحاصل

(قوله على التجوز) بذكر المتواتر وارادة ما ثبت له حكم المتواتر من كونه صادراً عن جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب سواء كان متواتراً حقيقة أو خبر أهل الاجماع وبذكر خبر الرسول وارادة ما ثبت له حكم خبر الرسول من كونه واصلا اليهم من جهة الرسول سواء كان خبر الرسول نفسه أو خبر الله تعالى أو خبر الملك فالتجوز في اللفظ لا في حذف المعطوف لانه يأبى عنه لفظ الادخال السابق واللاحق ويأبى عنه أيضاً قوله الآتي بارادة ما في حكمها (قوله لا يخلو عن تعسف) التعسف ارتكاب مالا يجوز عند المحققين وان جوزه البعض ويطلق على ارتكاب مالا ضرورة فيه والاصل عدمه وقيل حمل الكلام على معنى لا يكون دلالة الكلام عليه ظاهرة وهو أخف من البطلان اه كليات قال مولانا خالد ووجه كونه تعسفاً شيئان أحدهما أنه سلب عنه الآلية ظاهراً وهذا التوجيه يدل على أنه آلة حقيقة وسمي باسم الفاعل مجازاً والثاني ما يتفرع منه من عدم صحة القياس على قولهم القدرة صفة مؤثرة اذ لا مانع فيه عن كون المراد بها غير الفاعل بل لا مصحح لارادة الفاعل من القدرة عندنا بخلاف العقل حيث يأتي بمعنى النفس والقوة على ان ما يفهمه من آلية القدرة الالهية بشع ما لم يؤول بما أول به اهـ (قوله والعقل مع النفس كذلك) فانهما لكونهما من الصفات والموصوفات المحدثة يمكن وجود النفس بدون العقل الذي

الجواب ان الحصر مبنى الخ) يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة أنواع وفيه اشارة الى أن مقصود الشارح من ادخال خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر أهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بارادة ما في حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره أو على طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيداً بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل (قوله ان قلت هذا الخ) يعني تدسيق في وجه حصر أسباب العلم في الثلاثة أن العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا أى وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح في أن المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشيء ليست عينه (قوله قلت الخ) حاصل الجواب انا لا نسلم انه يفهم من التعريف أن العقل آلة للنفس فان المفهوم منه أن العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك ووصف الشيء لا يسمى آلة له أصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة لاحراقه بل انما يطلق الآلة على الاثر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود وواسطة في وصول اثره الى منفعله وأما اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق فان المنطق صفة للنفس والنفس مدركة للعلوم بسبب المنطق مثلا مع انها من أوصاف النفس فلعله اطلاق مجازي والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول أثرها اليها لكن بقي ان اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شايع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مراراً كثيرة وانه يكون حينئذ ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح أن مقصوده نفي كونه غير المدرك وان النفي متوجه الى القيد وانما نفى الغيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى المدركة فكأنه المدرك ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا أفاده بعض الافاضل ولا يخلو عن تعسف (قوله وأما حمل الغير على المصطلح فبعيد) أى وأما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفاً للنفس لان وصف الشيء ليس مغايراً له بهذا المعنى كما أنه ليس عينه فبعيد عن الفهم لان المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي أعني ما يكون مغايراً في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة وأما الصفات المحدثة فمغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود أحدهما مع عدم الآخر بان ينعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيجيء بالتفصيل ان شاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك

هو صفتها. وفي بعض النسخ لايضاح ذلك ألا يرى أنه يزول عند الاغماء والجنون وغير ذلك اه (قوله لان الكلام في العقل
الذى الخ) لان الكلام فيما هو ليس بخارج عن ذات العالم المكلف والعقل بهذا المعنى خارج وفيه انه على هذا لا يصح حصر
الخارج فى الخبر الصادق اللهم الا ان يكون الكلام في الاسباب القريبة والا لوجب ان يعد الشمس منها لان لها دخلا في الادراك
بواسطة البصر وقس اه كلنبوى (قوله كما يدل عليه) أى على ان العقل يطلق على النفس وفيه ان الحديث لا يدل الا على ان
العقل ليس من قبيل الاعراض بل من قبيل الجواهر ولذا قال بعض المحققين واستدلوا على جوهريته بقوله
صل الله عليه وسلم أول
ما خلق الله الخ قال ومن
زعم أن العقل بهذا التفسير
عبارة عن النفس الناطقة
فقد بعد ولم يتنبه لقوله
يدرك به وأن المتكلمين
ينكرون النفس الناطقة
المجردة ولا يطلق في عرفهم
اسم العقل عليها أصلا وأيضاً
قد جعلوا العقل المعدود
من أسباب العلم مناط
التكليف فكيف يتصور
تفسيره بالنفس الناطقة التي
تبقى مع زوال ذلك المناط
كما في المجنون هنا (قوله
مع اتيانه معرفا بلام
الاستغراق) يعني أن هذه
المقدمة مطوية فى كلام
المحشي الخيالي لظهورها
لان المقام مقام الرد على
المخالفين جميعهم لكن بقي انه
على هذا لا يكون لعدم
التقييد المذكور دخل في
العموم ولك أن تدفعه بانه لما كان المراد عموم أنواع العلم لا افراده اذ ليس العلم بجميع افراد العلم في طاقة البشر من
والانواع مستفادة من عدم التقييد نسب الاشارة بالعموم الى عدم التقييد لا الى التعريف اللامي والحاصل ان أصل العموم وان كان
من اللام لكن العموم النوعي من عدم التقييد اذ لو قيد لافاد اللام عموم افراد ذلك المقيد والى دفع توهم ان المراد بالعموم عموم
الافراد أشار المولى المحشي بقوله يعني انه سبب لجميع أنواع العلم (قوله فتخصيص الشارح السمنية الخ) يشير الى ان غرض المحشي
من هذا التعميم هو التعريض بالقصور والحق ان غرضه انه لو لم يحمل عدم التقييد على العموم لم يكن مخالفا للسمنية وبعض الفلاسفة
فلم يكن رداً لهما وأن حمل على العموم فكما يكون رداً لسائر المخالفين كذلك يكون رداً للمخالفين كما لا يخفى أفاده الكلنبوي

(قوله هذا هو النفس بعينها) اذ هي التى يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعاً وأما العقل المغاير
للنفس فلا يدرك به الا الغائبات اذ أدراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح في
أنه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم الا أن يقال بالمغايرة الأعتبارية أو يجعل الباء
زائدة من قبيل كفى بالله وكيلا ولك أن تقرأ قوله تدرك على صيغة المعلوم ويكون مسنداً الى الغائبات
ويجعل الادراك بمعني الانكشاف والباء في قوله به للتعدية فيكون المعني جوهر ينكشف له الغائبات
بالوسائط الخ واعلم أن الشارح ذكر في التلويح فى بحث الاهلية أن العقل يطلق على القوة التي
بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله
عليه السلام أول ما خلق الله العقل وأن حال نفوسنا بالقياس اليه كحال أبصارنا بالاضافة الى الشمس
كما أن باضافة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك بافاضة نوره يدرك المعقولات فالاظهر ان يجعل
التعريف المذكور تعريفاً للعقل بهذا المعنى وأنما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس مراداً هنا لان الكلام
في العقل الذى هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه (قوله والعرف واللغة على مغايرتهما
الخ) يعني ان العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل اشارة الى ضعفه أقول
هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكراً لاطلاق العقل على القوة المذكورة أما لو كان قائلا
بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس أيضاً كما يطلق على قوتها كما يدل
عليه قوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث وقوله عليه السلام ان الله
تعالى خلق العقل فى أحسن صورة فقال اقبل فاقبل فقال أدبر فادبر فقال أنت أكرم خلق بك
أكرم وبك أهين وبك أعذب وبك أثيب فالاولي أن يقال انما أورده الشارح بقيل اشارة الى
انه بهذا المعنى غير مراد هنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم (قوله عدم تقييده الخ) يعني عدم تقييد
العلم بالضروري أو الاستدلالي أو نحوهما بان يقول يفيد العلم في الالهيات أو في معرفة الصانع مع
اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع أنواع العلوم فاندفع ما قال الفاضل
المحشي من أن عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد
ومعنى العموم هو الاستغراق والذى يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثانى (قوله ففيه رد
لفرق المخالفين الخ) فتخصيص الشارح السمنية وبعض الفلاسفة قاصر لان المخالفين فرق الاولى

منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله فقط (قوله هـذا دليل بعض الفلاسفة الخ) يعني أن المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف الخ كثرته في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا للسمنية اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرهما والدليل مختص بما عداهما اذ لا كثرة اختلاف فيهما فلو جعل دليلا لهم لم يكن مثبتاً لدعواهم (قوله لان هذا نسبة الخ) لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر مسئلة من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضاً لدعويهم أثبت كونه من الالهيات بقوله لان هـذا نسبة عدم المطلوبيه الخ ليتحقق التناقض وحاصله أن هـذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظراً في الالهيات فلو كان مفيداً للعلم به لكان النظر مفيداً للعلم في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادة النظر مما لا يرضى بسماعه الاذان الكريمة (قوله لكن يرد الخ) يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيأ من الظن والعلم وأما اذا اعترفوا بافادته الظن على ما نقل عن الامام من أنه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف في افادته اليقين فلا تناقض لان لهم أن يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يتناقض (قوله يرد عليه الخ) حاصله انا لا نسلم انه لو أفاد شيأ لم يكن فاسدا لجواز أن يكون فاسداً في نفسه ومفيداً لالزام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم ففي هذا أيضاً نظر فيفيد العلم عنده بانه يفيده العلم والحجج الالزامية أعني المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شائعة في الكتب والقول بعدم افادته الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به (قوله هذا انما ينفي العلم الخ) اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل الخ وحاصله ان هـذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر لا يفيد العلم لا انه ليس مفيداً في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيداً للعلم لا يمكن أن يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه أن لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا لنا أصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيداً في نفسه والمدعي الثاني (قوله لكن القائل بنفسها الخ) اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني أن القائل بالافادة يدعي العلم بها أيضاً اذ المقصود الاستدلال هو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى الشئ بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا أي يدعي كون النظر مفيداً غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة أو بانتفاء العلم بها فاذا أفادت الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعي المنكر وخلاصة الجواب انا لا نسلم ان مدعي المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة أو بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت نقيض ما ادعي المنكر الا أن يدعي الظن دون العلم (قوله أي اثبات افادة النظر الخ) يعني أن الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر

(قوله اما بانتفاء نفس الافادة الخ) الترديد بالنظر الى أنه ان ادعى القائل الافادة يقول المنكر في مقابلته نحن ننكر الافادة وان ادعي العلم بها يقول المنكر نحن ننكر العلم بالافادة والا فالظاهر ان انتفاء هذا المجموع بانتفاء القيد والمقيد معا لا بانتفاء أحدهما فقط على انا نقول ان الترديد لمنع الخلو لا الجمع (قوله لزم ثبوت نقيض ما ادعاه المنكر) أي المنكر لكون النظر مطلقاً مفيداً وهو السمنية على ما صرح به بعض المحققين وذلك بان يقال لو لم يكن النظر مفيداً لم يكن الدليل الذى ذكره الشارح مفيداً لعدم كون النظر مفيداً لكن اللازم باطل فالملزوم مثله فثبت أن بعض النظر مفيد وقد قال المنكر لا شئ من النظر بمفيد وهو اجتماع النقيضين

المخصوص له لان اثبات القضية الكلية القائلة أعنى كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته العلم بها ولاشك ان حكم هذا النظر أعنى كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم أثبات حكم هذا المخصوص بنفس افادته العلم وانه اثبات الشيء بنفسه (قوله وقد يقال الخ حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولا نسلم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيداً لا على العلم بافادته الا ترى انا نحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيداً ولا خلل في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه (قوله وقد زيفه الشارح الخ) وحاصل تزييفه ان العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقق الملزوم ولذا شرط الشيخ في الانتاج التفطن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكره من أنا نحصل كثيرا من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتايج (قوله أى توقف الشيء على نفسه الخ) يعنى ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه أعنى توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء معني قوله وانه دور أنه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لها والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغري السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي أقول فيه بحث لانا لا نسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله كبرى للصغري السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه وأين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفا عليه لجواز أن يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا أثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل المحشى على المعنى المجازى (قوله حاصله انا نثبت الكلية الخ) يعني لا نسلم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا والمثبت هو افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هذا النظر المخصوص من حيث ذاته من غير أن يكون معتبرا بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من أفراد النظر كان أيضاً مثبتاً لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية

(قوله لان النتيجة لازمة للدليل الخ) قال المولى المحشى قول أحمد وفيه نظر لان المستلزم للعلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم بكون المقدمات المرتبة مستلزمة للمطلوب في ذلك الاستلزام وما ذكره من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبتحقق الملزوم انما هو في العلم بالمقدمات المرتبة في القياس الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزمة للمطلوب اه (قوله لعدم وجود التوقف من الجانبين) اذ النظر المخصوص الذى استفيد منه القضية الكلية ليس الا موقوفا عليه للقضية الكلية ظاهراً ولنفسه في ضمنها (قوله لانه من فروعها) أي لان النظر المخصوص من جزئيات موضوع تلك الكلية (قوله على استلزامه اياه) أى استلزام العلم بالاصل العلم بالفرع (قوله قد أثبتنا حكمه) أى حكم النظر المخصوص في ضمن تلك الكلية

اثبات

(قوله اثبات الحكم) صلة الاثبات مقدر وقوله بافادة النظر صلة الحكم والتقدير اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظراً بافادة ذلك النظر المخصوص من حيث ذاته (قوله فيكون الموقوف الخ) أي والموقوف عليه افادته من حيث ذاته فتغايرت جهتا التوقف ولم يلزم الدور المهروب عنه وليت شعري ماذات تلك القضية الشخصية النظرية وما افادته بل هذا توجيه ضعيف بالوجه المرجوح أفاده بعض الفضلاء. (قوله فلا دخل له في الجواب) اذ الواجب في الكاسب كونه معلوما ولو بنظر وأما كونه ضروريا فكلا (قوله ويتكلم فيه) أي في ذلك النظر الاخر بان تقول تلك القضية الشخصية التي ذلك النظر الآخر موضوع فيها لا تكون أيضاً ضرورية لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية مكتسبة بنظر آخر له ويتكلم فيه أيضاً (قوله مالا يحتاج الى النظر) وان احتاج الى شيء اخر من احساس أو حدس أو تجربة (قوله الى سبب اصلا) أي سوى التوجه (قوله وانما قال والاولى الخ) يريد بذلك الاجابة عن الاعتراض الذى توجه على المحشي الخيالي بان مقتضى استدلاله على ادعاء الاولوية فساد عبارة الشارح ومقتضى التعبير بالاولوية ثبوت أصل الصحة لها وحاصل الجواب انه انما عبر بالاولى لان للشارح ان يمنع صغرى دليل المعترض مستنداً الى حمل الفكر على المعنى اللغوى فيندفع تنافي أول عبارته مع آخرها (قوله مالا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله) فيكون الضرورى عبارة عما لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى التوجه (قوله خارج عن المقسم) يريد القائل بالمقسم العلم الحاصل بالعقل لا العلم المطلق سواء كان بالخبر الصادق أو الحواس السليمة والا فمدارية العقل في الكل لا ينكرها أحد فعند تدقيق النظر يرى ان السبب المفضي الى العلم النفس الناطقة ليس الا وأما مسامحات المشايخ فلا اعتداد بها حال التحقيق وكون العلم الحاصل بالحواس ضروريا غير خفي على أحد

اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا الان اندراج هذا النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظراً فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظراً ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب وأما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث أخذه بعنوان شخصيته ضروريا وبعنوان كليته نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمقصود منه دفع ما توهم من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة نظر آخر لها ويتكلم فيه أيضاً فاما ان يذهب أو يعود فيلزم الدور أو التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا أخذ موضوعها من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا أخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظرى وقولنا واجب الوجود موجود بديهي (قوله والاولى الخ) يعني ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد مالا يحتاج الى سبب أصلا وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد مالا يحتاج الى النظر فاول تفسير البداهة مناف لآخره فالاولى ان يقال مالا يحتاج الى سبب أصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب أصلا من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوى فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة أمر آخر من فكر أو احساس أو حدس أو تجربة (قوله وجعله تفسير الاول الخ) يعني جعل قوله من غير احتياج الى التفكر تفسيراً وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شيء أصلا كما يفهم منه ظاهراً بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلايمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضرورى مالا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان ماحصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار أقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلاثة من ان الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضي الى العلم اما بمجرد الالتفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فانه صريح في أن ما ثبت

(قوله يلائم ما قرره البعض) أراد به البعض الآتي ذكره في كلام المحشي الخيالي في حاشية قول الشارح رحمه الله وبضرب
مما لا يكون تحصيل الخ حيث يقول لكن يرد ان بعضهم أدرج الحسيات الخ لكن المراد هناك عدم استقلال القدرة في تحصيله
وهنا عدم استقلال مباشرة الاسباب في حصوله ومنشؤهما توقف الحسيات على أمور أخر لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف
حصلت كما سيأتي (قوله من مجموع الخ) أشار به الى أنه ليس المراد استقلال شيء من عبارة المصنف وتقرير الشارح في افادة
الظاهر المذكور بل بعض ذلك الظاهر أعني قوله ان الضروري في مقابلة الاكتسابي ظاهر من عبارة المصنف وبعضه أعني قوله
بمعنى الحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار من تقرير الشارح (قوله بالاختيار) متعلق بالمباشرة (قوله مع انه
يلزم الخ) يريد ان الفات
النفس الناطقة نحو المجهول
وتصور طرفي الحكم لا
يكونان الا في التصديق
وهو ممنوع ولئن سلم
فالكلام هنا في العلم بان
الكل أعظم من الجزء
وهو تصديق على أنه سيأتي
من الشارح الاشارة ومن
المحشي الخيالي الصريح
بأن المبحوث عنه هو
العلم التصديقي وأما
هنا قسمان منه فكيف
يكون خلاف الاصطلاح
أفاده مولانا خالد رحمه
الله قال والقائل المذكور
هو غياث الدين (قوله
والكسبي من العلم الثابت
بالعقل الخ) المراد بالكسبي
هنا ذلك بدليل قول
المصنف وما ثبت منه
بالاستدلال فهو اكتسابي
كما سيصرح به الشارح وفاقا للخيالي وهو كالنص على جواب غياث الدين السابق ذكره وان
آنفا والا فالتصورات النظرية من العلم الكسبي الثابت بالعقل ولا مدخل فيها للاستدلال فلا يكون لقوله والكسبي من العلم الخ)
معنى اه خالد (قوله فتأمل) وجه الامر بالتأمل ان المفهوم من تفسير الشارح للاكتسابي بما فرع عليه قوله فالاكتسابي
أعم من الاستدلالي خلاف ما قرره السيالكوتي من ان الاكتسابي بمعنى الاستدلالي ثم هو يتم بناء على ما في بعض الشروح
من ترادفهما (قوله ويمكن ان يقال الخ) أي في دفع قول المحشي الخيالي يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات
والحدسيات مهملا أفاده خالد

بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وأما قال لا يلائم تقرير الشارح لانه يلائم ما قرره
البعض من أن ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب يعني ان مباشرة الاسباب
ليست مستقلا في حصوله كما لا يخفى (قوله الظاهر من عبارة المصنف الخ) يعني ان الظاهر من
مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف الضروري في مقابلة الاكتسابي
وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتسابي
المفسر بما ذكر معناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه (قوله
ويرد الخ) أي يرد على ما هو الظاهر ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقاً له بالمعنى
المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا
يصدق عليه أنه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار فيل ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد
الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف العقل والنظر في الاستدلاليات وتقليب
الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين
للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه (قوله وانه يلزم الخ) عطف على قوله ان المثال
المذكور أي يرد على ما هو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون
مباشرة الاسباب أن يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم
الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الأسباب ضرورة انه ليس بضروري لعدم
حصوله بأول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي
من العلم الثابت بالعقل ما يثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجلبي من أنا
لا نسلم ان الحدسيات والتجربيات متروك البيان لدخولهما في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون
لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على
ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف
وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من
الاسباب فتأمل أقول ويمكن أن يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها

(قوله فلا يرد النقض بالعلم الخ) قال بعض الناظرين ونحن نقول لما كان العلم بحقيقة الواجب حاصلا لامكانه ولو في النبي الكريم وورثته الفخام فهل هو ضروري أو اكتسابي فنقول ان فسر الضروري بما لا يكون في تحصيله قدرة مستقلة على ما ذهب اليه العلامة عضد الملة والدين وشرط في الاكتسابي ان يكون جميع الاسباب اختيارية فهو ضروري لمن حصل له ذلك العلم وان فسر بما لا يكون في تحصيله دخل للقدرة كما ذهب اليه الشارح واكتفى بكون بعض الاسباب اختياريا في الاكتسابي فهو اكتسابي لمن حصل له ذلك لأن التجرد والتصفية والسلوك لها دخل فيه وان لم تكن مستقلة ففي الحديث القدسي تجرد تراني وجع تصل وفي كلام بعض العرفاء لا تدرك الحقائق إلا بقطع العلائق ولا تقطع العلائق الا بهجر الخلائق ولا تهجر الخلائق الا بالنظر في الدقائق ولا تنظر في الدقائق الا بمعرفة الخالق اه (قوله اشارة الى دفع شبهة أوردت الخ) هي ما نقلها الفاضل المحشي كمال الدين عن بعض حيث قال قيل عليه الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور حكم لا يصح اذ يجوز ان يكون مقدوراً لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور لنا اه وما

وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفصيلهما على ما مر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوهما مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها (قوله فالاولى الخ) يعني أن الاولى ان المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالي والاكتسابي مترادفين وانما قال فالاولى الخ اشارة الى أن ما ذكره الشارح أيضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه (قوله كلمة ما عبارة الخ) يعني أن المراد العلم الحاصل بقرينة ان العلم الضروري من أقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه أنه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدوراً للبشر على ما هو مذهب أهل الحق من أن العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى أنه لم تجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال أسباب العلم لا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشيء لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء وبعض من المتأخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى أقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من أنه الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تمييزاً أو ينكشف به الخ فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة أو غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواقف (قوله لكن يرد الخ) يعني ان شارح المواقف عرف الضروري بما عرفه الشارح وأدرج الحدسيات فيه وبين وجه الاندراج بان الحدسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والالحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصفراوي السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس من أمور أخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها احصلت قبل الاحساس أو مع الاحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ههنا أن تكون أمور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة مخالف لصريح العقل والا لجاز ان يكون البديهيات الاولية أيضاً موقوفة على أمور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الي دفع شبهة أوردت

قرره المولى الدافع لها وقوله فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا وبيانه ان كون الشيء مقدوراً يستلزم كونه مكسوبا حتى فسر بعض الفضلاء المقدور بالمكسوب وكون الشيء مكسوبا يستلزم كونه معلوما ونفي اللازم ملزوم لنفي الملزوم فعدم كون تلك الامور معلومة يستلزم عدم كونها مقدورة فصح الحكم على غير المعلوم بكونه غير مقدور لأن وصف الموضوع هو

السبب للحكم المذكور فيكون من قبيل ربط الحكم بما يشعر بالعلية (قوله والضروري بما لا يكون كذلك) قال بعض الافاضل ولا يرد على طرده العلم الحاصل بالنظر اذ لاقدرة على تحصيله والالزم تحصيل الحاصل لان المراد نفي القدرة مطلقاً وهنا انما تنفي القدرة بعد الحصول (قوله

خلاف المذهب) أي مذهب الشيخ الاشعري من انه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى فلا تأثير في وجود شيء في الحقيقة الا لقدرة الله عز وجل (قوله للتغاير بين القسيم والقسم) نسب الى المولى الخشي لان القسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي وهذا القدر من التغاير كاف في الدفع اه ويفهم من قوله وهذا القدر من التغاير كاف في الدفع ان التغاير بينهما ليس تاما الا انهما ليسا بتباينين بل بينهما عموم وخصوص مطلق والتغاير التام بين الشيئين هو المباينة وانما كانت النسبة بينهما العموم المطلق لان الاكتسابي أعم مطلقاً من الاستدلالي فيكون مقابل الاستدلالي أعم مطلقا من مقابل الاكتسابي فمادة افتراق الضروري المقابل للاستدلالي عن الضروري المقابل للاكتسابي الحسيات هذا ولكن أنت تعلم ان القسم ليس مطلق الضروري المقابل للاستدلالي بل القسم ذلك الضروري مع قيد كونه اكتسابياً فان المقسم الذي هو الاكتسابي معتبر في الاقسام هذا ولا شبهة في ان الضروري الاكتسابي المقابل للاستدلالي مباين للضروري المقابل للاكتسابي فالصواب ترك قوله وهذا القدر من التغاير كاف في الدفع (قوله اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة) أي فقط بان يكون أخص منه من وجه أو فرداً من افراد السبب المباشر أي السبب الاختياري بل يجامعه تارة ويفارقه أخرى كما فصله

في هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام (قوله وجوابه ان الشارح حمل التعريف الخ) حاصله ان من أدرج الحسيات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات في الضروري لتوقفها على أمور غير مقدورة كما مر ومن أدرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فتدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد تتوقف على مبادي ضرورية فلا تكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم مما ذكر ان تكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور (قوله وجه التناقض الخ) حاصله ان جعل الضروري أولا مقابلا للكسبي ثم جعل قسما من قسيمه أعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشيء قسما من قسيمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني انه اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسيم والقسم (قوله وليت شعري الخ) يعني ان دفع التناقض فرع تخيله وههنا لا يتخيل التناقض وان جعل الضروري لمعنى واحد وهو ما يقابل الاكتسابي لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لانه تقدم انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف أسبابه والى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله وأسبابه أي وأسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلاثة أقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل أي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولاشك انه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علماً حاصلا بسبب المباشرة فيكون داخلا في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير أحواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد أو يكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين أولا

(قوله وبما حررنا) من ان المراد بالاقسام قيودها أو انه على حذف المضاف (قوله مفهوم التقسيم) وهو ضم القيود المتخالفة الى مورد التقسيم ليحصل بالانضمام كل قيد قسم منه قوله لانه علة لقوله اندفع

هذا نهاية تحرير كلام المحشي .(قوله ولو سلم فيجوز الخ) أي ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التى حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون لنظر العقل الذي لاجل قيد السبب المباشر به حصل منه قسم أعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق فى الوجدانيات وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق فى الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضروري والاستدلالى في قوله ثم الحاصل .بنظر العقل ضرورى يحصل بأول التوجه الخ هو العلم الحاصل بالاعم أى بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضرورى داخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض أصلا وبما حررنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما أبيض أو اسود الحيوان اما حيوان أبيض أو حيوان أسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق الا ترى ان الابيض الذي هو قيد محصل لقسم الحيوان أعم من وجه من الحيوان وهذا القدر كاف كما لا يخفى (قوله نعم يرد على التقسيم الثانى الخ) يعنى نعم ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا لسبب أنه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل أنه لو حمل على ما يحصل بأول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالى لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة أنهما حاصلتان بنظر العقل وليستا بداخلتين في الضرورى لعدم حصولهما بأول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالى لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه الى جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيراً لاول التوجه فيحصل الضرورى معني آخر وهو ما حصل بدون فكر فالباعث على حمل الضرورى علي معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وانما لم يحمل التفكر في قوله من غير احتياج الى تفكر على المعني اللغوى أى من غير احتياج الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلالى ولم يحمل الضروري معنى ثان لان تمثيله الضرورى الحاصل بأول التوجه بقوله الكل أعظم من الجزء يأبى عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشى وأنت خبير بأن هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدوراً حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما للاكتسابي فيلزم أن يكون قسيم الشئ قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود أن الضرورى بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده أن ما ذكره الشارح من أن في حمل الضروريات على المعني الثاني دفعاً للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض فى كلامه

(قوله وهذا القدر) أي كون القيود لانفس الاقسام أعم من وجه من المقسم (قوله كاف) أي لعدم لزوم كون قسيم الشئ قسما منه (قوله لم يصح حصر الخ) وأيضاً لم يصح التمثيل للضروري الذى هو من غير سبب مباشر بقولنا الكل أعظم من الجزء لاحتياجه الى الالتفات المقدور (قوله لخروج الحدسيات والتجربيات) وكذا مثل قولنا الكل أعظم من الجزء من البديهيات التى يحتاج حصولها الى شئ مقدور (قوله وبما حررنا) من ان مقصود المحشي الخيالي هو ان حمل الضروري في التقسيم الثانى على معنى آخر ليس لدفع التناقض بل لاجل استقامة الحصر (قوله بان هذا الكلام) أى قول المحشى الخيالي فيكون الضرورى بمعنى الحاصل بدون فكر (قوله بالمعنى الاول شامل) هكذا وقع في النسخ التى رأيناها والصواب بالمعنى الثاني شامل اذ كلام الفاضل المحشى على قول المحشى الخيالي فيكون الضرورى بمعنى الحاصل بدون فكر وقد صرح المولى المحشى قبل قوله وبما حررنا بان هذا معنى آخر فيكون هذا هو المعنى الثانى وأيضاً الحكم بالشمول للحدسيات والتجربات والضروريات المقدورة انما يصح فيه دون المعنى الاول وهو الذى يحدثه الله تعالى فى نفس العالم من غير كسبه واختياره

بل فيه دفع لبطلان الحصر وأين هذا من ذاك واعلم ان مقصود المحشي من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يفضي الى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بأدنى تأمل (قوله فيحتاج الى دفعه الخ) يعني لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة في الثلاثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلذا أدرجوه في العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سبباً عاما لعامة الخلق فلا يكون داخلا في المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا احتياج في دفعه الى ما ذكره (قوله الا أن تخصيص الصحة الخ) لان الالهام ليس من أسباب المعرفة بفساد الشيء أيضاً والتخصيص يوهم كونها من أسبابها (قوله وجوابه انه خلاف الظاهر الخ) لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض (قوله وفيه استدراك الخ) لانه يكفي أن يقال من أسباب المعرفة بالشيء فإن المعرفة يشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق فادراج لفظ الصحة اشارة الى هذا (قوله وايهام خلاف المقصود) لان الصحة تقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايهام خلاف المقصود قيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحة مطابقته للواقع وقد فسرها في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى أن المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشي بقوله وجوابه الخ يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايهام خلاف المقصود (قوله كلمة كان ههنا غير مرضية) لانه قد جزم الشارح فيما سبق بأن العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان عبارة المصنف لا تدل عليه صريحاً والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقاً فيشملها على ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي أن يحمل التجلي الخ حيث عمم التعريف أولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة قرينة صريحة على أن ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان أسبابه كثيرة كالخبر المقرون بالصدق والالهام وخبر الآحاد والرؤيا الصادقة قلت يجوز أن يكون الحصر للاسباب المعتدة بها المفيدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لايراد كلمة كان (قوله اشارة الى وجه التسمية) أي انما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمي به ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع (قوله وليس من التعريف) أي ليس جزءاً من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك

(قوله لان الالهام ليس الخ) قال بعض المحققين ويمكن ان يقال المراد من صحة الشيء تقرره وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفياً أو اثباتا على ان المراد بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث ثم المقصود أن الالهام ليس سبباً لليقين وان كان لا يقصر عن افادة الظن اه (قوله والتخصيص يوهم الخ) هذا اذا كان المراد من الصحة مقابل الفساد وان كان المراد منها مقابل الانتفاء أعني الثبوت فيتوهم كون الالهام من أسباب المعرفة بالانتفاء وان كان المراد منها مقابل المرض فيتوهم كونه من أسباب المعرفة بالمرض مع انه ليس من أسباب المعرفة مطلقاً (قوله والكلام ههنا في التصديق) لقائل أن يمنع ذلك الا ان يقال ان الملهم به لا يكون الا أمراً تصديقياً والمراد من الكلام ذلك لا الكلام الذى في بحث أسباب العلم على انه أيضاً غير مسلم لكن يؤيد ذلك تعدية المعرفة بالباء حيث قال بصحة الشيء ولم يقل معرفة صحة الشيء (قوله فادراج لفظ الصحة اشارة الى هذا) لان الصحة بمعنى الثبوت والثبوت اما رابطة أو محمول وعلى التقديرين فالعلم بالثبوت علم تصديقي

﴿ مبحث الحدوث ﴾

(قوله غلب فيما يعلم به) كان هذا ميل الى قول من قال أصل عالم علم فاشبعت فتحة العين والاولى ان يقول كما قال العلامة البيضاوي انه اسم لما يعلم به لان صيغة فاعل لما يفعل به قياس وان يجعل التغليب في كونه اسما لما سوى الله تعالى لانه

لانه حمل الغير على المعنى المصطلح لخرج الصفات وصار التعريف جامعاً ومانعاً بدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الغيرية على المعنى اللغوى واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظنى ان المشهور أولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان الغير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود (قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى أن المراد الخ) يعنى لما كان تعريف العالم . . . هماً بخلاف المقصود من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة . . . والثانى اختصاص اطلاقه على المجموع حيث أورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا للموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام الخ فان فى اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فحينئذ معنى قوله من الموجودات من أجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى أنه اسم موضوع للقدر المشترك بينها أي بين جميع الاجناس أعنى كونه ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاماً والموضوع له خاصاً فانه مخصوص بمواضع عديدة واذا كان موضوعا لمعني واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى كلها اطلاق الكلي على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها (قوله لا انه اسم للكل الخ) عطف على قوله اسم للقدر المشترك أى فيه اشارة الى أنه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح في شرح الكشاف

(قوله لانه حمل الغير على المعنى المصطلح) الغيرية اصطلاحا أى فى اصطلاح بعض طوائف المتكلمين كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر فهذه الغيرية لاتتصور فى صفات الله تعالى مع ذاته ولا في صفته مع صفة أخرى فان قيل الجوهر مع العرض غيران بالاجماع ومع هذا لا يتصور وجود الجوهر بدون العرض ولا بالعكس قلنا بلى ولكن قد يتصور وجود جوهر بدون عرض معين بل كل جوهر مع أي عرض معين هو هكذا اذ مامن جوهر الا ويمكن ان يقوم به عرض آخر بدلا عما قام به (قوله بعيد عن الفهم) منعه المحقق الكنقرى فقال لا نسلم ان حمل الغيرية على المعنى المصطلح ببعيد عن الفهم على ما أشرنا اليه على أنهم اتفقوا على ان العالم ماسوى الله وعلى غيريته له تعالى وقول المحقق على ما أشرنا اليه يريد به قوله سابقا لان المراد بما سوى الله هو الذى يعلم به الصانع على ماهو مقتضى كلمة من وما يعلم به الصانع مغاير له تعالى اه (قوله يلزم استدراك قوله من الموجودات) دفعه المحقق الكنقرى بأن قوله من الموجودات انما هو لدفع ان يراد من الغيرية معناها اللغوى بناء على ان المتبادر أنه تعريف لفظى ثم قال على ان المليين اتفقوا على هذا التعريف ومنهم من أنكر الصفات كالمعتزلة فكيف يكون قوله من الموجودات شاملا للصفات حتى يحتاج لاخراجها الى جعل قوله مما يعلم به داخلا فى التعريف اه لكن فى بعض الحواشى مايقوى به ظن المحشي حيث قال اخراج الصفات بقوله مما يعلم به الخ أحسن لانه هو وجه المناسبة بين المعنى اللغوى والاصطلاحى ولانه يستغنى عن الابتناء على ان الصفة ليست غير الذات فتدبر (قوله من وجهين الخ) الوجهان يتوهمان من قوله من الموجودات لكن الاول بحسب المادة والآخر بحسب الصيغة فتدبر (قوله فانه) أي هذا الضرب من الوضع مختص بمواضع معدودة محصورة لنكتة لاتتحقق فى مثل لفظ العالم والا لأمكن القول به في نحو الانسان ولم يذهب أحد الى جواز كون وضعه من هذا القبيل قال المحقق الكنقري ماسوى الله مفهوم كلي يصح ان يكون موضوعا له فلا معنى للعدول عنه وجعله آلة للوضع على أنه جار فى مثل الانسان بالنسبة الى افراده ولم يذهب أحد الى ان يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص وبالجملة هذا الوضع مخصوص بمواضع لنكتة ليس مثل العالم منها اه (قوله فحينئذ) أي حين اذ كان في اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات (قوله أي فيه اشارة الخ) يعني في اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس إشارة الى أنه ليس اسما للمجموع اذ لو كان اسما له لما صح ان يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وغير ذلك على طريق التعدد ولما صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين (قوله والقول بالاشتراك) أي المصحح للجمع باعتبار المعنى الثاني الذي هو القدر المشترك بين الاجناس (قوله بلا ضرورة داعية اليه) فان جعله اسما للقدر المشترك بين الاجناس فحسب كاف في صحة اطلاقه على الكل أيضاً فلا داعي الى القول بتعدد المعنى

(قوله نوع حزازة) أي عدم ملاءمة بين سابق كلامه ولاحقه (قوله فان قوله العالم بجميع أجزائه الخ) حاصله ان قوله العالم محدث مسألة من المسائل الكلامية ومسائل الفنون كليات فلا بد ان يكون موضوعها كلياً ضرورة ان ما كان موضوعه جزئياً أو اجزاء فليس بمسألة فلابد ان يكون العالم عبارة عن مفهوم كلي وأما قوله بجميع أجزائه فلا يقتضي بكون العالم عبارة عن مجموع أجزاء بل انما صرح به لان حدوث المفهوم الكلي لا يتصور الا بحدوث الجزئيات المركبة من الاجزاء فكأنه قال أجزاء العالم محدثة للدلائل الآتية وحدوثها يقتضي حدوث كل جزئي من جزئيات المفهوم الكلي وحدوث الجزئيات يقتضي حدوث ذلك المفهوم وبذلك يكون قد أفاد حدوث كل شيء مما سوى الله سواء الكليات والجزئيات ولذا قال فهو أبلغ في الرد على الفلاسفة (قوله لكن بالنوع والجنس) بناء على تناول الصور في كلامه للجسمية والنوعية فيكون قوله بالنوع راجعاً الى الصور الجسمية وقوله بالجنس راجعاً الى الصور النوعية لأنها قديمة عندهم لكن بالجنس فليس قدمها شخصياً ولا نوعياً بل جنسياً فقط (قوله لا تتعدد الا بامور خارجة) صغرى قياس يبرهن به على أن الصورة الجسمية طبيعة نوعية أي حقيقة واحدة حذفت كبراه وهي وكل ما كان تميز ما صدقاته بالخارجيات دون الامور الجوهرية الداخلة فهو حقيقة واحدة وطبيعة نوعية (قوله عن افرادها الشخصية) أى عن كل واحد منها على سبيل البدل لا عن جميعها والا يلزم الخلو عن طبيعتها النوعية أيضاً اذ بقاء الطبيعة يقتضي بقاء الفرد المنتشر أعني النوعية فرداً ما فاذا انتفت جميع الافراد بأسرها انتفت الطبيعة أيضاً وكذا يقال في خلو العناصر عن أنواع الصور النوعية (قوله المقتضية للآثار المختلفة) برهان على ان الصور النوعية حقائق متباينة فان استناد الآثار المختلفة الى أمر واحد دون مباد جوهرية متعددة غير معقول واستنادها الى الواجب الذى تستوى نسبته الى الكل غير معقول أيضاً (قوله كالحركة) أى كان الحركة الفلكية قديمة بالنوع حادثة بالشخص عندهم (قوله والا لم تكن المواليد قديمة بالنوع) أى إن لم تكن الصور النوعية في المواليد قديمة بالنوع لم يكن المواليد قديمة بالنوع لانها اذا لم تكن قديمة بالنوع جاز خلو العناصر الموجودة في أمزجتها عن تلك الصور النوعية الاربع

وهو اسم لكل جنس وليس اسماً للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان قيل عبارة المصنف صريحة في أن العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع أجزائه حادث دون جزئياته ففي تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حزازة قلنا لا نسلم ذلك فان قوله العالم بجميع أجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع أجزائه حادث ففيه اشارة الى أن كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التي يتركب منها في الخارج ومعنى تركبه منها في الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو أبلغ في الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه تركناها مخافة الاطناب وما ذكرناه فيه أقرب الى الفهم والصواب (قوله والمشهور ان الصورة النوعية الخ) المقصود من هذا دفع ما يتجه من أنه كان على الشارح أن يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تتعدد الا بأمور خارجة عنها من كونها فلكية أو عنصرية نارية أو هوائية غير قديمة بحسب توارد أفرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن أفرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في ضمن العناصر أنواعها المقتضية للآثار المختلفة غير قديمة بحسب توارد تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن أنواعها بطريق الكون والفساد بأن يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى جوزوا أن يكون نوع النار حادثاً بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكل عليه بقاء صور الاسطقسات أى العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر في أمزجة المواليد الثلاثة أعني المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها في أمزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد الافتراق بمركزها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم تكن المواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة

وحينئذ تلبس تلك العناصر بصور أخرى غير ما كانت متلبسة به اذ لايجوز خلوها عن صورة فلم تكن المواليد قديمة بالنوع وهو خلاف زعمهم (قوله مطلقاً) أى جسمية كانت أو نوعية (قوله فيصدق على الصور النوعيـة) أى أنها قديمة بالنوع لأنه يراد منه النوع الاضافي الشامل للجنس المندرج تحت جنس آخر واعترض الفاضل العصام على هذا الجواب بقوله ان ارادة النوع الاضافي انما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس وأجاب الفاضل الكفوى بأن الصور النوعيـة لكل من العناصر تحت مطلق الصورة النوعيـة العنصرية وهي تحت مطلق الصورة النوعية فالصورة النوعيـة لكل عنصر جنس تحت جنس فتم المقصود اهـ (قوله أيضاً فيصدق على الصور النوعيـة) أى باعتبار شموله للجنس كما يصدق على الجسمية باعتبار شموله للنوع الحقيقي أو المعنى فيصدق على الصور النوعية صدقا موافقاً للتحقيق والمشهور لان النوع الاضافي كما يصدق على النوع الحقيقي يصدق على الجنس المندرج تحت جنس آخر واعلم ان من المحشين من أجاب عن الشارح بغير ذلك اذ حمل الصور في كلامه على الجسمية ومنهم من صور اعتراض المحشي على الشارح بتصوير آخر اذ جعل المبادر من قوله وصورها الصور النوعية واعترض بأنه كان على الشارح ان يقول لكن بالجنس بدل قوله لكن بالنوع غير ان تصوير السيالكوتي أدق وبرجحه لادلالة على التخصيص في الصور فضلا عن ورود القصور حينئذ على كلامه أى الشارح ﴿وبعد﴾ فعزو القول بالقدم الجنسي للصور النوعية دون النوعي الى الفلاسفة عزو من لم يدقق النظر في كلامهم فان الانواع عندهم تتنزه عن الحدوث الزماني سواء كانت اضافية أو حقيقية كما تتنزه الاجناس لم الانواع الحقيقية باعتبار مادة واحدة متشخصة قديمة بالجنس فتدبر فهذا موضع جدير بالتدبر (قوله اذ لاتحيز للواجب) أى فلو لم يقيد بها لانتقض التعريف به عكساً (قوله مع عدم صدق المعرف) أى فينتقض التعريف به طرداً (قوله في دفع هـذا النقض) أى الذى أورده الخيالي بقوله ثم لا يخفى الخ (قوله ابطال انحصار التقسيم) أى تقسيم العالم الى العين والعرض (قوله وحينئذ) أى حين اذ كان المقصود نقض تعريف قيام العين بالذات بأنه غير مانع لا ابطال انحصار التقسيم لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم لان نقض التعريف منها يبقى على حاله ويرد عليه انه لما كانت الوحدة معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض اعتبرت في كل قسم ضرورى أن ما كان معتبراً في المقسم معتبر في الاقسام وبهذا تكون الوحدة معتبرة في التعريف أيضاً فلا يصدق التعريف عليه اذ الموجود في المادة المفروضة شيئان لاشئ واحد (قوله من غير أن تكون الهيئة مقوّمة الخ) أى فلا نقض بالمجموع المركب من تلك الجواهر والهيئة لانه غير موجود لعدم موجودية جزئه الذى هو الهيئة ومعنى التعريف ممكن موجود متحيز بذاته وأفاد المحقق الكنقرى توجيها آخر لقوله والمشهور حيث قال وأنما قال والمشهور

النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار لم أنه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقاً قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال أو أراد بالنوع النوع الاضافي أعني المندرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقاً للمشهور (قوله قيده بالاضافة الخ) أي قيد القيام باضافته الى العين أو الممكن احترازاً عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناؤه عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لاتحيز للواجب (قوله لايخفى الخ) يعني ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين [illegible] السرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التأليف فانه يصدق عليه أنه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر مع عدم صدق المعرف أعني قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما حررنا لك اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعيـة معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم أن لو قرر عبارة المحشي بانه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين ويكون المقصود ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده أنه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرف لانه يختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم كما لايخفى وانما قال المشهور لان بعضهم ذهبوا الى أنه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان تكون الهيئة مقوّمة فانها أمر اعتباري غير موجود

ليس بعين اشارة الى ان الكلام هنا فى أجزاء العالم وهى افراده الشخصية ولا استحالة في كون الصورة العرضية جزء امن فرد من افراد الجسم لايقال يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو غير جائز لانا نقول قد يقال عدم جوازه في الحقيقة الجوهرية النوعية دون الاشخاص والاصناف وأيضاً قال الشريف العلامة المحال هو تقدم الجوهر بالعرض الحال فيه المتأخر عنه أو تقومه به على ان يكون محمولا عليه بمواطاة وأما تقومه به على ان يكون عرضاً حالا فى جزء آخر جوهري كما في السرير فلا استحالة فيه وقد صرح به قطب الدين الرازى أيضاً اه ثم اختار فى الجواب أن الوحدة معتبرة في التعريف لاعتبارها في التقسيم (قوله وأجيب عن الاشكال المذكور الخ) تعقب هذا الجواب العلامة الكلنبوى بقوله وأنت خبير بأن هذا المعنى مع كونه خلاف المتبادر يقتضى كون هذه المادة حينئذ واسطة بين العين والعرض مع انها من الافراد الشخصية للجسم قطعاً اه فتأمل (قوله ولا ينتقض الخ) جواب عما يقال اذا كان التحيز عارضاً للمجموع بواسطة الجزء ينتقض تعريف قيام العرض به اذ قيام العرض معرّف بكون تحيزه تابعاً لتحيز غيره وتحيز السرير كذلك مع انه ليس من افراد قيام العرض وحاصل الجواب أن قيام العرض ليس معرفا بكون تحيزه تابعاً لتحيز غيره مطلقاً بل بكون تحيزه تابعاً لتحيز موضوعه وتحيز السرير ليس كذلك بل هو تابع لتحيز جزئه (قوله وتخلل الفناء الخ) نقل عن المحشى الخيالي ان هذا انما يتم اذا كانت الفاء للتفريع والتعقيب أما اذا كانت للتفسير فلا اه وأيضاً لا يدل الا على تغاير المفهومين لا الذاتين لصحة قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان (قوله وأيضاً امكان ثبوت الشئ الخ) تعقبه بعض المحشين بقوله تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين اللذين هما الثبوتان وهو أول المسألة اه (قوله كالمشهور والمقصود اتحادهما الخ) فيه ان التعليل بامتناع الانتقال يأباه ويمكن الجواب بأن هذا الامتناع لا يقتضي الاتحاد الا يرى ان الصورة يمتنع انتقالها عن الهيولي مع ان التغاير هناك محقق قطعاً وان كانت الهيولي لا تقوما بل الامر بالعكس وبالجملة يجوز ان يكون مبنى الامتناع أمراً آخر وراء الاتحاد المذكور فتدبر (قوله فتأمل) نقل عن المحشي وجهه انه لا فائدة حينئذ لتفسير الشارح اه وذلك لان العبارة المشهورة كانت مجملة فاى فائدة فى ذلك التفسير اذا كان مجملا أيضاً قال بعضهم لولا قول الشارح بخلاف وجود الجسم في الحيز الخ لامكن توجيه عبارته بوجهين آخرين وجيهين أحدهما انها بمعنى ان وجوده فى نفسه هو وجوده حال وجوده فى الموضوع وقيامه به وثانيهما انها بمعنى انه لا يتم وجوده فى نفسه بدون وجوده في الموضوع وبدون قيامه به لكون الموضوع من جملة علله هذا واستظهر بعض المحققين صحة ظاهر تفسير الشارح فقال أقول والتحقيق ماذكره الشارح على ماهو الظاهر من كلامه لان تعين العرض انما هو بتعين المحل فللمحال دخل فى تشخصات الاعراض فان أراد الشريف بقوله ان له وجوداً في نفسه ووجوداً في الموضوع ان له وجوداً بالنظر الى ماهيته فمسلم لكن ذلك لا يقتضي التغاير الخارجي والتعقيب بالفاء لا يدل الا على المغايرة بحسب المفهوم فحسب وان أراد ان له وجوداً شخصياً في نفسه ووجوداً شخصياً في الموضوع فممنوع اه أقول وهذه المسألة من عويصات المسائل الحكمية التي صعبت على أنكار جمهور المتكلمين وطول الكلام فيها متأخر

فكيف يكون جزأً للموجود وأجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عروض التحيز له بواسطة في العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذى هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه (قوله ليس أمراً آخر بل عين وجوده الخ) اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض فى الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواقف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسره بأن يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه به بمعنى أنه ليس وجوده أمراً آخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر ولذا عال امتناع الانتقال به ورده السيد السند بانه ليس بشئ اذ يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات وأيضاً امكان ثبوت الشئ فى نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه كثيراً ما يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان أعني الثبوتين ويمكن الجواب بأن عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود اتحادهما في الاشارة الحسية فتأمل (قوله

والفلاسفة الاسلاميين فهى احدى المسائل المحتاجة الى الفطرة الفائقة والنظر الادق من نظر العوام والجماهير (قوله يعني ليس المراد الخ) هذا ما استظهره الفاضل السيالكوتي في نكتة تفسير المحشي للطول والعرض والعمق المذكورة فى كلام الشارح وقال المحقق الكنكتوى ليس الوجه هو ذاك بل ان المعتزلة لما فسروا الجسم بأنه الطويل العريض العميق أورد عليهم انه تعريف للجسم بعوارض له غير لازمة لان الابعاد الثلاثة فضلا عن كونها أمورا عرضية للجسم جائزة التبدل فليس مناط الجسمية حصول الابعاد بالفعل فأجابوا بقولهم المراد بالطويل العريض العميق ما يمكن أن يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم بمعنى القابل للقسمة اذ لا يجب وقوع القسمة فيه بالفعل فيرجع التعريف الى تعريف الحكماء ويندفع عنه الفساد الذى ذكروه فهذا هو نكتة التعبير بالفرض (قوله لا يوجب اشتراط الثمانية) اشتراط الثمانية قول الجبائي من المعتزلة وهو يقول الجسم مركب من سطحين كل منهما مركب من خطين وحاصله ان الجسم

يحصل بوضع أربعة أجزاء فوق أربعة أخرى والثابته العلاف من المعتزلة الى ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضى التركب من الخطين بل يكفي في ذلك خط ونقطة فنقص من الثمانية جزآن فصار أقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة أجزاء بأن يوضع ثلاثة فوق ثلاثة والحق انه يكفي فى التقاطع أربعة أجزاء على ما ذكره المحشي ولهذا صار قول من يقول بكفاية الاربعة حقاً بالنسبة الى القولين الآخرين (قوله وبما ذكرنا ظهر لك الاختلال فى عبارة المحشي) قال العلامة الكنكتوي لا وجه لنسبة هذا الاختلال الى عبارة المحشى دون عبارة المواقف فان عبارتها هكذا بأن يوضع جزآن بجنب أحدهما ثالث فوقه رابع والمتبادر أن قوله فوقه رابع صفة لثالث ولذلك زاد الشريف واو العطف فقال وفوقه رابع اشارة الى انه مصروف عن ظاهره فلنا ان نوجه عبارة المحشى بذلك اذ القيام عليه عين الفوقية أو بأن قوله يقوم حال من أحدهما وهذا التوجيه أوجه من التوجيه بحذف الموصول أو بجعل الجملة الفعلية صفة لاحدهما لان حذف الموصول أوغل في الشذوذ من حذف العاطف وفي التوجيهين الفصل بالاجنبي أي بين الموصول والصلة على الاول وبين الصفة والموصوف على الثاني (قوله لا يحصل به التقاطع) أي تقاطع جميع الأبعاد الثلاثة بل انما يحصل به تقاطع الطول والعرض وتقاطع العرض والعمق وأما تقاطع الطول والعمق فلا يحصل بذلك (قوله فى قولنا فلان كثر أياديه) في المطول ومنه أي من التشبيه المجمل ما ذكر فيه وصف المشبه وحده كقولك فلان كثر أياديه لدى" ووصل مواهبه الى طلبت منه أو لم أطلب كالغيث اه وكثر أياديه فعل

بمعنى البعد المفروض الخ) يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ماهو المتعارف أعني الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة. بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض أولا وثانياً وثالثاً لان تأليف الجسم من ثلاثة أجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بأن يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهري من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض أولا طول وثانياً عرض وثالثاً عمق (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد الخ) أي ليمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلاثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة (قوله رد بأن التقاطع الخ) يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله بأربعة بأن يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب أحدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بأن يتألف مثلا جزآ آ ب فيحصل الطول وقام بجنب ب مثلا ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فههنا ثلاثة أبعاد أحدها من آ ب والثاني من ب ج والثالث من ب د متقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك الاختلال في عبارة المحشي فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك أن قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة فالاوجه فوقه رابع أى فوق أحدهما رابع كما فى المواقف اللهم الا أن يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول أى الذى يقوم عليه رابع أو يقال ان أحدهما لعدم تعينه في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلبي فى حاشية المطول ان جملة كثرت أياديه في قولنا فلان كثرت أياديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول أو بأن علم الجنس في حكم النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف ههنا فلا يرد

فاعل ولا يجوز كون كثر صفة مشبهة وأياديه فاعلا له والا لم يكن جملة ولا كونهما مبتدأ وخبراً والا لوجب تأنيث كثير بل انه صرح في حواشي المطول بان كثر أياديه خبر لفلان وكالغيث خبر ثان وأن كونه صفة بأحد التأويلين تكلف ولذا نسب القول به هنا الى الجلبي لكنه غير معتمد عند الجلبي أيضاً (قوله لم يكن ضلع الزاوية خطاً) وذلك لانه لما صار أحد الجواهر أعني الجوهر المشترك بين الابعاد الثلاثة ملتقى الابعاد لم يبق شيء من تلك الابعاد الا جوهر واحد وهو ليس بخط مع أنهم قالوا ان الزاوية هي الهيئة الحاصلة عند تلاقي الخطين (قوله المقصود من هذا بيان الخ) يعني أن الغرض من هذه الضميمة الزائدة أمور ثلاثة أحدها نفي كون النزاع مآله الى تعدد اصطلاحات في معنى لفظ الجسم ثانيها نفي المنافاة بين كلام الشارح وكلام صاحب المواقف فان صدر كلام الشارح يفيد أن النزاع ليس لفظياً وصاحب المواقف حكم بلفظيته وثالثها دفع المنافاة التي أوردت على الشارح بين أول كلامه وآخره اذ أول كلامه يفيد ان النزاع معنوي وآخر كلامه يفيد انه لفظي حيث قال بل هو

نزاع الخ (قوله بحسب العرف واللغة) أي بحسب العرف العام فاندفع توهم المنافاة بين نفي كون النزاع المذكور اصطلاحياً وبين اثبات كونه بحسب العرف هذا وقد ظهر مما ذكر ان النزاع اللفظي يطلق على ثلاثة معان أحدها المعنى المشهور الذي هو مقابل النزاع المعنوي وثانيها النزاع الراجع الى الاصطلاح وثالثها النزاع في أنه لاي معنى هو بحسب العرف واللغة وهذا الاخير يجامع النزاع المعنوي لذا قال بعض الفضلاء وهذا نزاع معنوي فالظاهر ان نسبة هذا النزاع لفظياً لمشابهته للنزاع اللفظي المقابل للمعنوي في عدم ترتب الفائدة عليه اه ملخصاً من تقرير مولانا خالد (قوله بحسب التعقل) متعلق بفرض وقوله كلياً حال منه ومعنى كونه كلياً كلية متعلقة وحاصله ان الانقسام الحاصل من فرض العقل شيئاً غير شيء كليات كما لو حكم بان الامتداد الفلاني يقبل القسمة بالمناصفة مثلا وكذا كل قسم منه فان النصف يحتمل الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي بخلاف الانقسام الوهمي فان الانقسام فيه أجزاء معينة لاتقبل الاشتراك فالفرض المذكور فيه جزئي أي متعلق بالجزئيات وانما كان كذلك لانه انما يأخذ من الحواس ولذا كان ادراكه متناهياً على ما يأتي (قوله ربما لايقدر على استحضار ما يقسمه) أي ما يريد تقسيمه أي يقف عن القسمة اما لصغر الشيء المراد قسمته أو لانه لو لم يقف لزم قدرته على آثار غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك وأما العقل فلكونه جوهراً مجرداً مدركاً للكليات والكلي ينطوي فيه جزئيات غير متناهية فهو قادر على الاحاطة بما لا يتناهي (قوله وبعضهم لم يفرق بينهما) أقول الفرق بين الانقسام الوهمي والفرضي مما نص عليه الفلاسفة ومن لم يفرق بينهما فقد قصر وغفل عما لا يصح

ما قيل انه اذا كان احد الجواهر ملتقى لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب أن يكون كذلك كذا أفاده بعض الافاضل (قوله وان كان لفظياً راجعاً الخ) المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعاً الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في المواقف ودفع ما قيل من أن حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم الخ ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك انه نزاع لفظي يعني أنه ليس نزاعا لفظياً بمعنى كونه راجعاً الي الاصطلاح بأن يكون لفظ الجسم في اصطلاح موضوعا للمركب من جزأين وفي اصطلاح للمركب من ثلاثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية إذ لامشاحة في الاصطلاح وان كان نزاعا لفظياً بمعنى أنه نزاع في معنى لفظ الجسم بأنه هل يتحقق بمطلق التركيب أو بالتركيب من ثلاثة أو من ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظي بمعنى الراجع الي الاصطلاح وصاحب المواقف أثبته بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما (قوله أي مطابقاً للواقع الخ) اذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض شيء غير شيء بحسب التعقل كلياً ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئياً وفائدة ايراد الفرض أن الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره أو لانه لا يقدر على احاطة مالا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق بينهما لكن اعادة كلمة لافي عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمي أنه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره وأما وجه امتناع الانقسام العقلي فهو أنه أمر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصوراً مطابقاً لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا

اذ للعقل أن يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله أى مطابقاً للواقع والا فللعقل فرض كل شئ يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضاً عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر لا عدم مطلق تصور العقل فيه شيئاً غير شيء لانه غير ممتنع في شئ من الاشياء اذ للعقل فرض كل شي وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا خفاء في أن هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في موضعه لان الفرض الممتنع في الجزئي الحقيقي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعريف المنفصلة أعنى ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع فى شئ من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلى لم يكن حاجة الي تقييده بالمطابقة فان تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئي وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشي تركه لان الاول أسبق الي الفهم (قوله وان أمكن دفعه الخ) أى وان أمكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بأن المقصود بالتقسيم حصر العين الذى ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهى خارجة عن القسم (قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل الخ) يعني لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقى احتمال أن يكون جزأ من أجزاء العالم أعنى المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافي غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع أجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا انه بقى احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجيء انما يدل على حدوث ماله كون في حيز والمجردات لا حيز لها فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشي من أن هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجوابين الذين ذكرهما الشارح فيما سيأتي في قوله وههنا ابحاث الخ فليس بشئ لان الاعتراض الذى ذكره الشارح منع لصغرى الدليل أعنى العالم اما أعراض أو أجسام أو جواهر بأنا لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال الخ اعتراض على هذا الجواب بأنا لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه ينافي غرض المصنف فبهذا الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما تشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الجلبي في تقرير هذا الاعتراض لا يقال لم ان وجود الجوهر المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزأ مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل أن يكون بعض منها قديماً مستمرا لا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء في أنه ينافى غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ما سيجيء ان كل ماله كون فى الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث اولا شك أن وجود الجزء بدون الكون في الحيز محال فيكون حادثاً البتة فلا معني لعدم دلالة الدليل على حدوثه (قوله وأيضاً وجود جوهر مركب الخ) اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع الخ بان مثل هذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزأين

التغافل عنه (قوله فانه غير ممتنع في شئ من الاشياء) ألا يرى انه لو قيل ان كان زيد غير مانع من وقوع الشركة فيه فهو كلي لكان كلاما صحيحاً حتى اعترضوا به على تعريف الجزئي ثم دفعوه بما يقرر الجواب به هنا (قوله ولعل المحشي تركه الخ) جواب عما يقال لم لم يحمل المحشي الفرض المذكور على التجويز العقلي ويستغنى عن التقييد قال بعض أفاضل المحققين ولو قال الشارح ولا عقلا بدل قوله ولا فرضا لكان أمس بمقصوده وأنسب بالتقابل اه وهو نظر صائب (قوله بالمجردات) صلة منع ثم لا يخفى ان العين على ما فسره المصنف هو القائم بذاته ومعنى قيام العين بذاته عدم تبعية تحيزه لتحيز غيره فكون المجردات خارجة عن أصل المقسم بلا تأويل فمنع الحصر بها من ضيق العطن وقد يجاب بان للمانع ان يقول لا أسلم أنه لا معنى للقيام الا ذاك وان تفسيركم للقيام به بمنزلة ادعاء للحصر فلذلك أنا مانع للحصر فتدبر (قوله متأخر عنه بمرتبة) اذ قد عرفت أن حاصل هذا السؤال ان المجردات وان لم يكن لها ثبوت لكن احتماله ينافي غرض المصنف وحاصل الجواب ظاهر نعم لا حاجة الى قول المحشي وان أمكن دفعه بان المقصود الخ لان هذا الدفع بعينه الدفع الآتي للاعتراض الاول

وهو الجسم بأن يقال ان حصر المصنف المركب في الجسم ممنوع لجواز أن يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم (قوله لانا نقول الغرض بيان الخ) هذا جواب عن الاعتراض الاول . يعني ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع أجزائه الاجزاء مطلقاً بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه أثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من أجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل أعني المجردات لا ينافي غرض المصنف (قوله واحتمال المركب الخ) جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله أن التركيب من المجردات وان كان محتملا الا أنه لم يذهب اليه أحد فلذا لم يلتفت اليه المصنف وأورده بعبارة تفيد حصرا المركب في الجسم بخلاف المجردات فان كثيراً من الناس قائل بها فالتفت اليه وأدى بعبارة التمثيل (قوله أى مستقيم لان اللازم الخ) يعني ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوى على تقدير تماسها بجزئين أو أكثر وجود الخط المستقيم ضرورة انما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما أو غير مستقيم منافياً للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في المقدار بمعنى انه يمكن أن يفرض بقدر محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى أنه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا ينافي الكرة الحقيقية وانما قلنا عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى أن السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجوداً فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة المحشى ولا يخفى انه لا فائدة حينئذ في تقييد الخط بالفعل فى قول الشارح والا لكان فيها خط بالفعل الخ فان وجود الخط المستقيم مطلقاً ينافي الكرة الحقيقية اللهم الا أن يكون بياناً للواقع وأيضا انما يتم لو كان قيد الاستواء فى قوله على سطح حقيقي مراداً محمولا على غفلة الشارح على ما قاله بعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطحا حقيقياً لا حسياً مطلقاً سواء كان مستويا أو غير

(قوله وهو انما يعلم من أجزائه الخ) فان الشيء مالم يثبت وجوده يعلم ولا يمكن طلب موجدله (قوله لاينافي غرض المصنف) وبعض الناظرين أجاب بأنه ليس المقصود ههنا الاستدلال لما أشار اليه الشارح من ان المختصر مقصور على المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث مادل أحد الاسباب الثلاثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه فتأمل (قوله حينئذ) أى حين تقييد الخط بالاستقامة (قوله فانه وجود الخط المستقيم الخ) منعه العلامة الكنفرى حيث قال لانسلم ان المستقيم مطلقاينافي الكرة الحقيقية الايرى ان وجود الخط المستدير بالقوة لاينافى الكرة الحقيقية وقوله لافائدة الخ) كيف لا يكون ذا فائدة وانما هو اللازم من الملزوم الذى ذكره لان الموجود عند التماس بالجزئين انما هو الخط المستقيم بالفعل (قوله محمولا على غفلة الشارح) قال العلامة الكنفرى الشارح لم يغفل عنه وانما نصب قوله لم تماسه الا بجزء غير منقسم دليلا عليه التقييد به هو الحق وهو المراد قطعا اذ لا يخفى على من تتبع الكتب الكلامية ان مرادهم بالسطح المفروض ههنا هو السطح المستوى كما صرح به في المواقف لان اثبات الجزء حينئذ أظهر بل لا يتم هذا الدليل الا به كما لا يخفى على المنصف واني كون هذا القيد مرادا ههنا أشار حينئذ الشارح بقوله لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو لم يكن السطح المفروض ههنا مستويا لم تصح هذه الملازمة اه (قوله والظاهر من عبارته الخ) مستو فيه بحث أما أولا فلانه مخالف لتقريرهم هذا الدليل القاضى بان قيد الاستواء الحقيقي مراد قطعا مع ان قوله لم تماسه الا بجزء غير منقسم يأبى عنه قطعا لان الكرة المفروضة لو وضعت على السطح الغير المستوى تكون المماسة حينئذ بجزئين أو أكثر فلا يصح الحصر المذكور من الشارح واما ثانيا فلانا لانسلم ان وجود الخط بالفعل حين وضع الكرة على السطح الغير المستوى ينافى الكرة الحقيقية لان ذلك أمر اعتباري حصل من وضع الكرة على السطح الغير المستوي بخلاف ما اذا وضعت على السطح المستوى ومماسته بجزئين وحصل فيها الخط المستقيم بالفعل أولم توضع أصلا وحصل فيها الخط بالفعل مستقيما أو غير مستقيم فهذا هو المنافي للكرة الحقيقية

(قوله وقيل في توجيهه) الفرق بين هذا التوجيه والتوجيه المار ان لفظ الجميع بمعنى الكل الافرادي هنا وبمعنى المجموعي ثمة والعد بمعنى الحساب هنا وبمعنى الاسقاط ثمة وبني للفاعل هنا وللمفعول ثمة والمراد بمراتب الاعداد الآحاد والعشرات والمئات والالوف هنا وأعم من ذلك ثمة كما هو صريح قوله من الواحد الى غير النهاية هكذا قال بعضهم لكن قوله وبني للفاعل هنا وللمفعول ثمة مخالف لما قرره العلامة الكنقري حيث جعل المضارع مبنياً للمجهول في الوجه الثاني أيضاً وهاك كلامه بنصه والظاهر ان قوله يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى التعداد ومعنى عد العشرة منها أن تلك المرتبة إن كانت مرتبة الآحاد فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة آحاد ولا شك ان تلك المرتبة من الواحد الى العشرة أكثر من مرتبة العشرة التي هي عبارة عن آحاد عشرة وكذا إن كانت تلك المرتبة مرتبة العشرة فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة عشرات فتلك المرتبة العشرية من العشرة الى المائة التي هي عبارة عن عشر عشرات أكثر من مرتبة المائة وكذا ان كانت تلك المرتبة مرتبة المئات فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشر مئات فتلك المرتبة المئية من المائة الى الالف الذي هو عبارة عن عشر مئات أكثر من مرتبة الالف وعلى هذا فلفظ الجميع في قوله ان جميع الخ بمعنى الكل الافرادي اه ثم اعترض على قول محشينا أعني السيالكوتي ولا يخفى أنه تكلف الخ حيث قال وهذا وان استبعده الفاضل السيالكوتي لكنه ليس بتكلف بعيد عن الفهم اه وعلى مختاره حيث قال ولا يخفى ان هذا غير موافق لما هو المصطلح عندهم أي عند أهل الحساب اه ثم اختار هو ان المضارع بصيغة المعلوم من العد بمعنى الافناء قال بل الاظهر عندي ان قوله يعد على صيغة المضارع المعلوم من العد بمعنى الافناء ولا يخفى ان بعض العدد يفني البعض الآخر باسقاط أمثاله عنه مثلا في مرتبة الآحاد الواحد والاثنين والخمسة كل منها يفني العشرة لا غير. وفي مرتبة العشرات العشرة والعشرون والخمسون تفني المائة التي هي عشر عشرات وقس مرتبة المئات وغيرها عليها فمعنى قوله المذكور ان جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي تعد أي تفني العشرة الكائنة من تلك المرتبة اذ لا شك ان المراتب المفنية للعشرة في كل مرتبة آحاد أو عشرات أو مئات ثلاث مراتب ولا شك ان جميع المراتب في كل مرتبة من الآحاد والعشرات والمئات أكثر من المراتب الثلاث المفنية للعشرة اه (قوله وفيه بحث) حاصله رد الجواب المذكور بأنه لو تم لا فاد اختلال أصل استدلال الشارح لان الاجزاء الفعلية لكل جسم متناهية قطعاً والامكانية غير متناهية لكن بمعنى عدم.

مستو فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الامر لا بحسب الحس على السطح الحقيقي لم تكن المماسة الا بجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان في الكرة خط بالفعل إما مستقيم ان وضع على السطح المستوى أو غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم تكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر واحفظ (قوله يرد عليه ان العقل جازم بأن جميع مراتب الاعداد أكثر الخ) يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية أكثر من المراتب التي يعد أي ينقص العشرة من تلك المراتب وهي مابعد العشرة فلفظ يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة لشمولها مرتبة الآحاد أيضا مع ان كلا منها غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد أي كل واحدة منها أكثر من مرتبة بعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الآحاد أكثر من مرتبة العشرات التي بعد العشرة من الآحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التي بعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعني ان جميع مراتب الاعداد أكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل لقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي بعد العشرة أعني أحد عشر الى مالا يتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانها مختصة بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز أن يكون على معناه أو بمعني المتعلقات وأجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد أمور وهمية والموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم أيضاً متناهية وأما الاجزاء الممكنة فهي لا تقف الى

الوقوف عند حد ولا مانع من الوصف بالقلة والكثرة في شيء منهما فيصح ان يكون كل من الخردلة والجبل غير متناهي الاجزاء مع كون أجزاء الجبل أكثر فتدبر (قوله قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم الخ) تحرير الجواب على ما أفاد العلامة الكنتري ان يقال معنى الافتراق ممكن لا الى نهاية انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر بل للعقل ان يفرض فيه الافتراقات الى غير نهاية فكل ما يوجد في الخارج فهو متناه وان أمكن هناك للعقل ان يفرض فيه أموراً غير متناهية غير موجودة في الخارج وان كان الموجود منها في الخارج متناهياً فحينئذ نقول لا نسلم ان كل واحد من تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدور الله تعالى اذ القدرة انما تتعلق بما يوجد (قوله في الخارج) أي بما يصح ان يوجد في الخارج على ما نطقت به النصوص ووقع الاتفاق من العقلا عليه فكيف تكون تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدورا لله حتى يثبت المطلوب فعلى هذا لا يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزأ اذ كل مفترق قابل حينئذ لانقسامات غير متناهية ولا يلزم هناك خلاف المفروض وكيف يمكن لهم ان يقولوا ان تلك الافتراقات الغير المتناهية حينئذ موجودة في الخارج اذ لو وجد هناك ترتيب بينها وهو الظاهر ولو بالنظر الى علم الله الشامل يجري فيه برهان التطبيق ولو لم يكن هناك ترتيب يلزم شمال الجسم المتناهي المقدار على أجزاء غير متناهية موجودة بالفعل وبطلانه بين وإن لم يجر فيه برهان التطبيق فالحق ان التوجيه المذكور غير نافع في دفع اعتراض الشارح عليهم

حد كما لا تقف الاعداد والمعلومات والمقدورات اليه (قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن الخ) يعني ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى فله تعالى ان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من آحاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن افتراقه بوجه ما مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجوداً داخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً غير قابل للافتراق مرة أخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة أخرى بوجه ثبت من الوجوه المدعي أعني وجود جزء غير منقسم (قوله وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح) وهو ما سيجيء بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا الي غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تعالى فله أن يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معني قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بأن يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شانه وقوته أن يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزأ لا يتجزأ ولا يلزم من امكان افتراقه مرة أخرى خلاف المفروض انتهى والأولى أن يقال ببطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع اشتمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية في الخارج لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب والنفوس المفارقة عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة لله تعالى فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة أو متعاقبة على رأيهم وحينئذ يكون كل مفترق واحد جزأ لا يتجزأ ويتم الدليل عليهم الزاميا (قوله ان قلت النقطة الخ) حاصله انهم صرحوا بأن النقطة نهاية عارضة للخط أولا وبالذات فلا يوجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشيء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر فلا نقطة فيكون ما به التماس جزأ لا يتجزأ (قوله تلك القضية مهملة الخ) يعني ان قولهم النقطة نهاية

اه (قوله وحينئذ يكون كل مفترق الخ) أي حين اذ خرج مجموع الانقسامات الغير المتناهية الى الفعل يكون كل مفترق جزءا لا يتجزأ لان وجود المجموع لم يدع جواز انقسام آخر واذ قد امتنع الانقسام ثبت الجزء الذي لا يتجزأ وانما كان الدليل الزاميا لان وجود الامور الغير المتناهية ممتنع عند المتكلمين مطلقا بلا اشتراط اجتماع وترتب (قوله فيكون ما به التماس جزءا لا يتجزأ) لا يقال ثبوت النقطة فيها فرضي فلا يقتضي وجود الخط بالفعل حتى يرد عليه ما ذكرت لانا نقول ملاقاة الموجود للموجود لا تكون الا بالموجود فاذا لم تكن الملاقاة هناك بالنقطة لعدم وجودها فلا بد ان تكون بالجزء وهو المطلوب

(قوله فيجوز أن يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط) من المشهور بين العلماء أن سطح الكرة ليس له نهاية في الوضع وان كان له نهاية في المقدار فالظاهر ان يقول فيجوز ان لا يكون نقطة التماس نهاية لشيء فضلاً عن كونها نهاية خط كما كان مركز الكرة والدائرة كذلك (قوله لانقطة فيها بالفعل) أى قبل التماس (قوله والمخروط شكل الخ) قال البهائي والجسم المخروط هو الذى يحيط به دائرة واحدة وسطح صنوبرى وقال الشارح الجواد في شرحه وهو أي السطح الصنوبرى سطح اذا قطع بسطوح مستوية موازية لقاعدته حدث فيه محيطات دوائر بعضها أصغر من بعض على الترتيب اه (قوله فان كانا الخ) لايخفى ان القاعدة ليست سطحاً مستديراً بل هو سطح مستوي يحيط به خط مستدير إذ هي من افراد الدائرة المعرفة بأنها سطح مستو والسطح المستوى يقابل السطح المستدير فالاولى ان يقول فان كان محيط أحدهما ونفس الآخر مستديراً ثم لايخفى ان المخروط المضلع ليس يحيط به سطحان فقط بل هو جسم يحيط به سطح مستوي محاط بخطوط مستقيمة هو قاعدته ومثلثات مستوية كل منها محاط بخطوط ثلاثة مستقيمة فكيف يصح ترديد مايحيط به سطحان بين ما يحيط به سطحان أعني المخروط المستدير وبين مايحيط به أ كثر أعني المضلع هذا (قوله صنوبريا) أي على هيئة شجرة الصنوبر وقيل على هيئة ثمرته والصنوبر جاء يعني الشجر والثمر وبعد فان ما ذكره السائل من ان تماسهما بجوهريتهما يثبت الجزء نقبه أنه إن أراد أن جزءا من الكرة لاقي بكليته بجزء من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزاً من ملاقاة ما يليه من أجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر وان أراد أن جزءا منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة أخرى ما يليه من أجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من أن الملاقاة بالطرف غاية ما في الباب أنهم لايجعلون الطرف جزءا من ذى الطرف لدليل يدل عليه وههنا أبحاث الاول قولهم النقطة نهاية الخط من المسائل الحكمية وقد صرحوا بأن مهملاتها كليات وما ذكره مستنداً من ان نهاية أحد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط بعد تسليمه غير مؤيد لما ذكره لان النقطة هناك محققة على ما زعموا وليس الامر هنا كذلك الثاني ان التحقيق من اشارات الحكماء لاسيما الشيخ في الشفاء ان المتحقق في الخارج ليس الا الجسم وهو امر واحد اذا لوحظ ظاهره فقط ولو لوحظ من حيث النهاية فهو السطح فكذا حال الخط والنقطة فوجود هذه الامور تخيلى فكيف تكون المماسة المذكورة المحققة بالامر التخيلي لا بالامر المحقق الثالث ان الملاقاة كما تكون بالنقطة الجوهرية تكون بالنقطة العرضية فعلى تقدير كونها بالنقطة العرضية لا يلزم الجزء لان حلول النقطة في محلها حلول جوارى لا سريانى فلا يلزم من عدم انقسام النقطة عدم انقسام محلها الرابع ان الشيخ الرئيس قال ان الكرة الحقيقية اذا ماست السطح على نقطة فانها لا تماسها على نقطة أخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست متالية للاولى وكذا الحال فى كل نقطة يقع بها التماس فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوى مركباً من نقط متتالية وهذا يقتضى ان التماس ليس بالجزء والا لكان التركب

نهاية الخط قضية مهملة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية أحد سطحي المخروط المستدير أعني السطح المبتدأ من القاعدة المنتهى الى النقطة فى جانب الرأس فى كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط أيضا وما قيل من أنه لا نقطة فى الكرة كما لا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير أن يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة. والمخروط شكل يحيط به سطحان أحدهما قاعدته والآخر مبتدأ منه ويضيق عليه الى أن ينتهي الى نقطة هي رأسه فان كانا مستديرين يسمي صنوبريا ومستديرا والا فمضلعاً (قوله لانه في الآخرة الخ) يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدى الى نفى حشر الأجساد لان الحشر سواء كان بجميع الاجزاء الاصلية المتفرقة أو باعادتها بعد العدم انما يكون فى دار الآخرة فيناقيه استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا أولى مما قيل فى بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق أجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجميعها بل بانتفاء الصورة والاعراض الشخصية ومن البين أن المعدوم لا يعاد لأن هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد. (قوله أدلة دوامها الخ) يعني ان الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من أصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من

من النقط الجوهرية المتتالية والدليل السابق يدل على خلافه (قوله ويمكن ان يتكلف الخ) استرك بعض المحققين هذا التوجيه واستضعفه وقال آخر لا يساعده تأنيث الضمير في الظرف (عليها) على ان ابتناء دوام الحركة السماوية وإباء الفلك للخرق والالتئام على الاصول الهندسية ليس ببعيد ويؤيد هذا ما نقل عن الشارح وهو قوله ومن ظلمات الفلاسفة التي في اثبات الجوهر الفرد نجاة عنها انهم يدعون كروية الافلاك واستدارة حركتها على الدوام من غير ان يقبل الحركة المستقيمة لما فيها من مبدأ الميل المستدير وفي امتناع الحركة المستقيمة امتناع للخرق والالتئام وعلى هذا يبنون جميع مباحث الهيئة ويحيلون اثبات ذلك على علم هم يسمى المجسطي ويستعينون في أكثر أدلتها بالاصول الهندسية أعني القواعد المذكورة في علم الهندسة وعلم الاكر المتحركة وما يجرى مجرى ذلك ولا سبيل الى اثبات تلك القواعد الا بعد نفي الجزء الذي لا يتجزأ واثبات كون المقادير قابلة للانقسام لا الى نهاية مثل قولهم ان كل خط يمكن تنصيفه ولا خفاء في أنه لا يمكن في المؤلف من الجواهر الفردة وكذا قولهم لنا انا نفصل من خط كذا مثل خط كذا على انه ثلث أو ربع أو نحو ذلك وكذا في الزوايا والدوائر حتى إن من مصادراتهم التي عليها مبنى الهندسة أن لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم وأن نرسم على أى نقطة وبأى بعد شئنا دائرة ومبناها على نفي الجزء اه ويمكن استظهار وجه آخر لا يقتضي ابتناء دوام الحركة (٢٠٨) السماوية على الاصول الهندسية وهو أن يقال إن قوله المبني عليها صفة لظلمات الفلاسفة وقوله وكثير من أصول الهندسة اما عطف على قدم العالم أو على اثبات الهيولي (قوله بقرينة انه قسم من أقسامه) وقد صرح الشارح بهذا القيد في تعريف الاعيان فتذكر * قال المولى خالد ولو قيل إن كلمة ما في التعريف عبارة عن العالم بقرينة ان العرض جعل قسما من أقسامه والصفات ليست بعالم على ما مر فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث الخ لكان أظهر وليسلم من الايراد الذي يأتي بقوله لكن يرد عليه الخ (قوله لكنهم التزموا ذلك) أى كون الصفات واجبة لئلا يلزم جواز خلو البارى عنها ولا يلزم المحال أعني تعدد الواجب بالذات اذ لا وجوب كذلك فيها على ما قالوا (قوله ولا يخفى انه الخ) أى ما قالوه في دفع فساد وجوب الصفات من أنها واجبة لا لذاتها ولا لغيرها بل الخ مجرد توق عن الايراد المار والا فلا شك في امكان ما ليس واجباً لذاته فالاولى اما منع انحصار الموجود في الواجب لذاته والممكن لذاته بجواز كونها قديمة ليست بواجبة ولا ممكنة كما أنها ليست بعرض ولا جوهر فكم من أمور هي في عالم الحس من قبيل ارتفاع النقيضين أو اجتماعهما وفي عالم الذات المنزهة والصفات المقدسة ليست في شئ منها وإما التزام الشق الثاني من الترديد في عبارة الخيالي وقال العلامة الكنقرى لا شك في كون صفات البارى تعالى ممكنة لكن لا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فعلى هذا تكون صفات البارى تعالى داخلة في الممكن لا في الواجب اذ المراد بالواجب في قولهم الموجود إما واجب واما ممكن الواجب لذاته فكيف تكون صفات البارى داخلة فيه على ما زعمه المجيب لا يقال اذا كانت داخلة في الممكن ومن المقرر ان كل ممكن محدث يلزم ان تكون الصفات محدثة لانا نقول المراد بالمحدث في قولهم المذكور المحدث الذاتي على ما صرح به الشارح في قوله والعالم محدث فلا بد ان يكون المراد بالممكن العالم الممكن فصفات الله تعالى كما انها خارجة عن العالم خارجة عن الممكن وان كانت خارجة عن

أصول الهندسة التي يبتني عليها دوام حركة السموات لكن أدلة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبنية عليها ويمكن أن يتكلف بأن قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى والصورة التي يؤدي الى القدم ويبتني عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون قابلا للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ بل متصلا واحدا في أنفسها على ما بين في محله (قوله وقيل لا لما خروجها بكلمة ما الخ) يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من أقسامه والصفات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان تكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض (قوله واما لانها عرض الخ) يعني قبل ان قوله ويحدث الخ ليس من

الممكن في التقسيم المذكور وتحقيق هـذا المقام ان الفلاسفة لما أنكروا صفاته تعالى وذهبوا الى قدم بعض الممكنات قالوا كل ممكن حادث وجعلوا الحدوث أعم من الذاتي والزماني وان جمهور المتكلمين لما أثبتوا صفاته تعالى وزعموا صدورها من الواجب تعالى بالايجاب لا بالاختيار وزعموا حدوث العالم بأسره حدوثا زمانياً وأنكروا الحدوث الذاتي قالوا ان كل ممكن حادث أى كل ممكن من افراد العالم أو كل ممكن صادر عنه اختياراً حادثاً حدوثاً زمانياً اه (**قوله** غير شامل لجميع افراده) بل للعرض الحادث فقط فهو تعريف بالخاصة الغير الشاملة (**قوله** أعم من القيام بالغير) لشموله القائم بالغير والقائم بما ليس بعين ولا غير (**قوله** فلا يصح اخراجها عنه) لقيامها بذاته تعالى بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت فالمعنى انه لا يصح اخراج الصفات العليا عن العرض أو اخراج قيامها بالذات المقدسة عن القيام بالغير بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت لكنه لا ينطبق على مذهب الاشعري إذ لا غيرية عنده اللهم إلا أن يقال إن القيام بالغير هنا مساو لعدم القيام بالذات وهو موجود في الصفات (**قوله** ولا نسلم الخ) جواب عما يقال إنك قد اعترفت بكون الصفات ممكنة وبأن كل ممكن محدث فيلزم كون الصفات محدثة (**قوله** لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها الخ) تعقبه العلامة الكنقرى فقال فيه انه لا معنى لكون الشيء من افراد الشيء الا صحة اطلاق الشيء الثاني عليه

وإذا لم يصح اطلاق العرض على صفاته تعالى فكيف تكون عرضاً فاذ زعم هذا المجيب ان الصفات وإن كانت عرضاً لكنها ليست من افراده المشهورة فنقول فليكن التعريف أيضاً لبيان تلك الافراد المشهورة فالاصوب ان يقال هذا التوجيه مبني على ما ذهب اليه بعض الفرق من ان الصفات محدثة في ذاته فهي عرض لا يصح اخراجها منه (**قوله** وفيه ان هذا التعريف الخ) أجاب عنه العلامة الكنقرى حيث قال والقول بأن هذا التعريف تعريف الأصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية ليس بشيء لأن هذا التعريف تعريف المتكلمين على مانص عليه الشارح فمنهم القائل بأنها ليست بعرض فتخرج عن التعريف بكلمة ما وقد أشار اليه المحشي أولا ومنهم القائل بأنها عرض فلا يصح اخراجها منه كما أشار اليه ثانياً والظاهر هو الاول ولذا قدمه كما قدم الشارح القول الاول من القولين فتبصر بالعينين اه أقول والاقوي عندي هو ما أفاده السيالكوتي فليتدبر والاصحاب هم الاشاعرة

تمام التعريف بل هو حكم من أحكام العرض غير شامل لجميع أفراده لان الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة أنها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزاً كالصفات أو متحيزاً بالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات أعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساوياً للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب. وهذا مما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لايهامه خلاف المقصود اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف تندرج فيه قال الفاضل الجلبي في توجيهه واما لان الصفات أعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه أن هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية (**قوله** ذكر في شرح التجريد) قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى أكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح هنا من أن ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى أنه لم تجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان ممكناً فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع (**قوله** ولك أن تستدل الخ) يعني لك أن تستدل على حدوث الاعراض بأن العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء معنى قائماً به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن تركه الشارح هنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول مع انه قد أشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله وأما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية (**قوله** اذ القصد الى ايجاد الموجود محال الخ) يعني ان أثر المختار يجب أن يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى

ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الوجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد أن يكون القصد مقارناً لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثاً قطعاً (قوله واعترض الخ) حاصله ان أثر المختار انما يلزم أن يكون حادثاً اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارناً لعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد له بحسب الزمان وحينئذ لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجوداً بوجود قبل هذا الايجاد كما لا يلزم شئ من ذلك من تقدم الايجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل أعني ما يكون مستلزما للمقصود وهو قصد الواجب تعالى وتقدس احترازا عن القصد الناقص أعني قصد واحد منا فانه متقدم على الايجاد والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الالات وبالجملة ان القصد اذا كان كافياً في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره واذا لم يكن كافياً فيتقدم عليه زمان أيضا فيكون أثره حادثا قطعاً (قوله أي مستمر الوجود) لا يطرأ عليه العدم وانما فسر القديم به لان القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصوداً بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان أن القدم ينافي العدم فالحاصل أن ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديماً لانه لو كان قديماً فاما ان يكون واجباً لذاته وحينئذ يمتنع عدمه أو مستنداً الى الواجب اذاته بطريق الايجاب والمستند الى الواجب القديم لا يطرأ عليه العدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة (قوله ان قلت يجوز أن يستند الخ) يعني ان طريان العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستنداً الى الموجب بلا واسطة أو بواسطة شرط قديم لكن لم لا يجوز أن يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بأن يكون وجود كل منها شرطاً لوجود ذلك المستند ومعدا لوجود الآخر قبل غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فحينئذ يكون ذلك المستند قديماً لعدم مسبوقية العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة أعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون مستمرا لجواز أن يطرأ عليه العدم بأن ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه بتعاقب شرط آخر لا يكون شرطاً لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فقوله فلا يلزم قدمه بمعني لا يلزم أستمراره ولنمثل لك مثالا بأن يكون سكون زيد صادراً عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي بأن يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطاً لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته أعني الموجب القديم مع واحدة من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولا يكون مستمرا لطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرطه أعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة أخري ليست من شروط وجوده والفاضل الجلبي حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز أن يكون ذلك الحادث الزماني مستنداً الى القديم بتوسط استعدادات

(قوله وبالجملة ان القصد الخ) اعلم أن أصل هذا الاعتراض للامدي وهو مبني على ما جوزه من استناد القديم الى المختار حيث قال ويجوز سبق الايجاد قصداً على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما أن ذلك أي سبق الايجاد ايجابا سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله هنا لا فرق بينهما فيما يعود الى السبق واقتضاء القدم وحينئذ جاز أن يكون العالم واجباً في الازل بالواجب لذاته مع كونه مختاراً فيكونان معاً في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم وان كانت معها في الزمان

وشروط

وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديماً غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيأ اذ القديم بهذا المعنى مفروض والكلام في أنه ينافي العدم ولذا فسره المحشى بالمستمر بل فيه تسليم مدعي المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزمانى وقد اعترفتم به (قوله قلت يبطله برهان الخ) يعنى أن لا يتناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة يبطله برهان التطبيق على ماسيجيء ان شاءالله تعالى فلا بد أن تكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون قديماً مستمراً وحينئذ يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه أيضاً قديماً مستمراً غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر (قوله لم يرد أن يقال الخ) يعنى يجوز أن يكون القديم مستنداً الى الموجب القديم بتوسط أمر عدمى ثابت فى الازل كعدم حادث مثلا وحينئذ يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز أن يطرأ عليه العدم بزوال شرطه أعنى ذلك العدم بأن يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع مايتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم أجاب عنه بعض الفضلاء بأن ذلك الامر العدمى لايخلو اما أن يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة أو بواسطة شرائطه العدمية لا الى نهاية أو الى الممتنع بالذات وأياما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظاهر واما على الثانى فلان زواله لايتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود أمور غير متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق انتهى كلامه * وفيه بحث لأنا لانسلم ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ماذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق فى حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء لتم الجواب المذكور لكن بحث المحشى على ماذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز أن يكون تلك الشروط العدمية أعداما للاضافات الاعتبارية فبزوالها لايلزم وجود الامور الغير المتناهية (قوله لو قيل الخ) يعنى لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث بأنه خارج عن الحركة والسكون الآتي بقوله فان قيل الخ لانه حينئذ يكون داخلا في السكون لان معنى قوله والا أى وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى حيز آخر فيجوز أن لا يكون مسبوقا أصلا بكون آخر كما انه في آن الحدوث أو لا يكون فى حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم حينئذ عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا أخرجه الشارح عنهما (قوله يرد عليه آن ماحدث الخ) يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين على ماذهب اليه البعض من أن الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ماحدث في مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه فى الآن الثالث الى مكان آخر لزم أن يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزأ من الحركة والسكون فان هنا السكون مع كون الاول يكون سكونا ومع السكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى أنه يكون الساكن بالذات فى آن سكونه أعنى الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يقول به أحد وبما حررنا لك اندفع ما قيل أن المقصود من قول الشارح وهذا معنى

(قوله بمعنى أن يكون الساكن الخ) أى لا بالمعنى المتبادر من كون حقيقتهما واحدة لاتتميزان الا بالامور الاعتبارية من الكون مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز أو حيز آخر لانه أمر واقعي لا ينكره احد كما في المواقف والمقاصد وتهذيب الشارح وشروحها ولانه مبني على ما هو التحقيق من كون كل من الحركة والسكون عبارة عن كون واحد فان سبق بكون آخر في حيزه فسكون أو فى حيز آخر فحركة والكلام هنا في كون كل منهما مجموع كونين بناء على الظاهر المعترض

قولهم الحركة كونان الخ ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ماذكره فلا
يرد ما أورده المحشي بقوله ويرد عليه الخ لان مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على
خلاف الظاهر بأنه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ماذكره الشارح فلذا حملهما عليه لا انه يرد
على تقدير حملهما على ذلك واندفع أيضاً ماقيل ان اشتراك الشيئين في جزء لايستلزم عدم تمايزهما
بالذات عن الاخر وان أراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لابالجزء فذلك غير واجب في
الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب
الحقيقة بل انهما لايتمايزان بحسب الوجود الخارجي بأن يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازاً عن
الآخر فانه يلزم حينئذ أن يكون الشئ في الآن الثاني متصفاً بالحركة والسكون معاً وذلك مما لايقول
به احد (**قوله** والحق ان الحركة كون أول الخ) هذا بعينه ماذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا
بكون آخر الخ (**قوله** وهذا ظاهر) أي كون هذين التعريفين صحيحاً ظاهر عند تجدد الاكوان
بحسب الآنات على ماهو مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق الكون
الاول والثاني وأما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال أيضاً اذ لا معنى حينئذ لكون السكون
أولا وثانياً لعدم تعدده اللهم الا أن يفرض تعددها بحسب تالي الآنات ولانه يلزم انه اذا حدث
في مكان واستقر فيه آنين أن لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا
لعدم كونه كونا ثانياً وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آنين يلزم أن يكون كونه في الآن الثالث
حركة لكونه كونا أول في المكان الثاني ولايخفى عليك ان مايرد على هذا التعريف على تقدير
بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور أيضاً وعلى تقدير عدم بقائهما يلزم أن لايكون الحركة
والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا أن يقال يكفي في وجود الكل
وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب (**قوله** ان قلت جوازه الخ) يعني ان ماثبت قبل ان القدم
ينافي طريان العدم وجواز الزوال لايستلزم وقوع الزوال لجواز أن لايخرج من القوة الى الفعل
فحينئذ يجوز أن يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلايلزم حدوثه
(**قوله** قلت جوازه الخ) يعني ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم
سبق العدم عليه لان القدم ينافي طريان العدم مطلقاً أي بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجباً
لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقاً وان كان غيره المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة أو بلاواسطة
فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب أو امكان تخلف المعلول عن علته التامة فجواز زوال
السكون يكون منافياً لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثاً وبه أى باستلزام جواز الزوال
سبق العدم ثبت المقصود أعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفي عليك
أن هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتياً كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتياً فلا
يمكن زواله أصلا أما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز أن
يكون عدمه ممتنعاً بالغير وممكناً بحسب الذات نعم لو ثبت أن ماثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات
ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته على ماذهب اليه بعض المتأخرين تم لكنه لم يثبت (**قوله**
والاستدلال بأن المجرد الخ) تقريره أن وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه الباري في التجرد

لكن

(قوله بمعنى باقي الاعراض الخ) أي لابمعنى جميع الاعراض وان كان استعمال السائر بمعنى الجميع شهيراً

لكن التالي باطل. فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر وأما بطلان التالي فانه لو شاركه. لامتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو محال وتقرير الجواب انا لانسلم أن هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة في العوارض السلبية اذ معني التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصاً في السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز أن يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في أمر ذاتي فلا نسلم أن مابه الامتياز أيضاً ذاتي حتي يلزم التركيب لم لايجوز أن يكون بتعين عدمي خارج عن حقيقته على ماذهب اليه المتكلمون من أن تعين الواجب أمر عدمي كما بين في محله (قوله ومنها ماقال مالا دليل الخ) تقريره ان المجردات لادليل على وجودها وكل مالا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فبابطال الدلائل الدالة على وجودها وأما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انا لانسلم الكبري فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه أعم فيجوز أن يكون الشئ متحققاً مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم (قوله على أن عدم الدليل الخ) حاصله ان أريد بقوله لا دليل على وجود المجردات انه لا دليل في نفس الامر منعناه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان أريد انه لا دليل عندنا فسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز أن يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجردات مما لا دليل عليه فيجب نفيه (قوله وعدم حضور الجبال الشاهقة الخ) جواب سؤال مقدر كانه قيل لولم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فأجاب عنه بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلالياً (قوله حدوث سائر الاعراض) يعني قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض وهو مالا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع (قوله لحدوث الخ) أي اذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة وعندى انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم أن يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم أن يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث (قوله يرد عليه أن المطلق الخ) حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود

(قوله فلا مصادرة) أي لتغاير الموقوف والموقوف عليه بالذات بخلاف ماسيذكره بقوله وعندى انه لاحاجة الى شئ مما ارتكب الخ فانه بنى على التغاير الاعتبارى بينهما ولا يخفى انه لاحاجة الى اثبات حدوث الاعراض المعلومة الحدوث بالمشاهدة بوجه آخر فضلا عن تجشم الاعتبارات الواهية وعندى انه لاحاجة الى شئ مما ارتكباه اذ المراد بالاعراض الاعراض السابقة في الشرح قريباً على طريقة العهد الخارجى لاجميع الاعراض اذ المقرر في الاصول ان الجمع المحلى باللام انما يراد به الاستغراق اذا لم تكن قرينة العهد وقد اعترض السيالكوتى بذلك في كتبه فتأمل (قوله فاللازم أن يكون حدوث الخ) نظر فيه بعض المحققين بانه بعيد عن مراد المحشى من التوجيه المذكور اذ مقصوده منه ان حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا لما كان دليلا على حدوث الاعيان ومن المعلوم انه لا يكون دليلا الا بعد كونه معلوما فبعد ذلك لاوجه لكونه مدلولا لحدوث الاعيان اذ يلزم منه تحصيل الحاصل لا أنه يلزم منه المصادرة واثبات الشئ بنفسه فتأمل.

للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات أما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلالان
المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الجزئية أي من حيث تحققه في ضمنه
حكم ذلك الجزئي أعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها فيجب
أن يأخذ بهذا الاعتبار حكمها أيضا أعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة
الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى (قوله ولا استحالة في اتصاف الخ)
جواب سؤال مقدر كأنه قيل انه يلزم حينئذ اتصاف الواحد بالمتقابلين أعني البداية واللابداية
وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات
فان الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه ناطقاً ولا ناطقاً (قوله
وأيضاً لو صح الخ) نقض اجمالي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق
لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم أن يوصف نعيم الجنان
بالتناهي ضرورة ان كل جزئي يوجد منها متناه فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهياً مع انكم
لا تقولون به وبما حررنا ظهر أن ما قيل ان قياس نعيم الجنان على الحركات الجزئية قياس مع الفارق
لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده
مثلها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشيء لان هذا الفرق
لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى (قوله والاصوب ان يجاب الخ) أي ان يجاب عن
السؤال الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار في الأمور
الموجودة مطلقا سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة مرتبة أو غير مرتبة كما سيجيء ان شاء الله تعالى
واذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون للمطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا (قوله خصه
بالذكر) يعني خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض فيه والمقصود دفع كلامه لا لان ماهية الحيز
والا فماهية الحيز ما يشغله الجسم أو الجوهر بخلاف المكان فانه ما يشغله الجسم فقط (قوله ان قلت
الصفة وكذا الخ) منع للملازمة وحاصله انا لا نسلم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم
وانما يلزم ذلك لو كان مغايراً للواجب لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه
الحوادث صفة للواجب تعالى أو مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة
احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما
سوى الله تعالى أما الصفة فظاهرة وأما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس
غير الذات فلا يكون المجموع أيضاً غيرها ولانه لا مغايرة بين الكل والجزء (قوله قلت هذا لا يضرنا
الخ) يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايراً للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعي أعني اثبات
وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء ينتهي سلسلة المحدثات اليه أو الى صفته أو الى مجموعهما
ضرورة أن تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال (قوله وكلامنا في الجائز المباين الخ)
أي المقصود بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود الجائز المباين والمغاير للواجب ولا شك في صحة
الملازمة حينئذ فقوله هنا لا يضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا الخ تحرير واثبات للملازمة
الممنوعة فهذا من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم يأت بشيء لعدم استقلاله في الجواب

(قوله لان هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض الخ) لان مدار هذا النقض على أمرين أحدهما أخذ المطلق حكم الجزئيات وثانيهما كون كل جزئي منها له حكم وكون الجميع له حكم آخر والامران موجودان في نعيم الجنان وجودهما في حركات الافلاك الا أن الحكم في نعيم الجنان عدم النهاية. وفي حركات الافلاك عدم البداية وكون الموجود من مراتب النعيم متناهياً لا يجدي شيئاً اذ لم يشترط أحد كون المقيس مثل المقيس عليه من جميع الوجوه وانما الشرط بل الركن وجود العلة المشتركة التي عليها مدار القياس

وأجاب

وأجاب بعض الافاضل بانا لا نسلم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى أقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا تخلو اما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال أو واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما سيجيء من أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وحينئذ يرد انا لا نسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز أن يكون الواجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الالتجاء الي ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر أيضاً ركاكة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من أن المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه أنها ما سوي الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه حينئذ يرد المنع المذكور بانا لا نسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز أن يكون صفة من صفاته تعالى على أنه يوهم أن المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود محدثاً للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك (قوله لكن يرد عليه الخ) يعني أن أريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستنداً بأنه يجوز أن لا يكون منه وان أريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثاً للعالم أى اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا لجميه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز أن يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثاً لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم علية الشيء لنفسه وأشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز أن لا يكون مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثاً لذلك والقصر على أنه منع للشرطية الاولى أو الثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بأن هذا الدليل مبنى على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب بأن هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه فثبت الواجب لان مقصود المحشي أن الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك وما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه وأجاب بعض الفضلاء بأن كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم أما وجوده فلان علة الوجود لا يكون معدوما بالاتفاق وأما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط القتاد (قوله وجعل المحدث الخ) يعنى ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالي على المحدث بالذات ليصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات أي ما يكون مخرجاً من العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره أصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثاً بالذات لشيء منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجيح الخ صريح في أن المراد هو انه لا بد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء

(قوله وليس كذلك الخ) لان المقصود اثبات كون المحدث للعالم واجباً ونفي كونه جائزاً لاحتياج الجائز الى الواجب على كل حال (قوله يجوز أن لا يكون منه الخ) بأن يكون من المجردات كما يقول به الحكماء

كان بالذات أو بالغير لانه الضروري وإما انه لابد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير فلا
لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكر لكفى ان يقال لو كان جائز الوجود
لم يصلح محدثاً للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال
عائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب الخ هذا تقرير كلام المحشي على ما سمعته من
الاستاذين ويرد عليه أن حمل الحدث على الحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو
الله تعالى بديهياً اذ يصير المعنى ان الموجد المستغني عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون
من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الجلبي يعني حمل المحدث في قوله
والعالم بجميع أجزائه محدث على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم
واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه
الذاتي فلم يصلح محدثاً لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين للواجب يجب أن
يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا أو قديماً مما لا يساعده كلام الشارح وان
جاز نظراً الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بأن المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود
يعني انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه أن المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي
على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القدم والحادث بالذات على ما يقول
به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية أي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه
فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لا انه مما لا يساعده كلام الشارح (قوله والشيء لا يدل على
نفسه الخ) يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملته يصلح دليلا على
وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدأ له لكنه لا يصلح
دليلا على وجود المبدأ اذ الشيء لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم اذ لا يكون حينئذ في
حين عدم دلالته على نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما تقتضيه الملازمة التي
في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأ أن لا يكون مبدأ وان
يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل أن يكون معنى قوله اذ لا يكون حينئذ من
العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذى هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم
لا يكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل فيلزم حين كونه
مبدأ أن لا يكون مبدأ وأن يكون من العالم وأن لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدأ ومدلولا
والعالم عندي ان الاول أظهر وأقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل كلة اذ في قوله اذ
لا يكون أو الناصبة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم أن لا يكون مبدأ له أو ان لا يكون من العالم
وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ ومن العالم ولا يخفى انه تصحيف :اذ لا معنى
للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين فلا فائدة في ايراد كلمة أو حينئذ في اللازم الثاني وتركه في الاول
(قوله الاول طريقة حدوث الخ) حاصل الاول ان مبدأ العالم لو كان جائز الوجود لكان من
جملة العالم الذى هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لكان الشيء علة لنفسه لكونه محدثاً وتحصل
الثاني أن مبدأ الممكنات لو كان جائزاً لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ لها (قوله وجه

(قوله واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدءاً له على ما تقتضيه الملازمة الخ) وذلك لان الملازمة المذكورة تقتضي ان المبدأ اذا لم يكن من العالم لم يكن جائز الوجود ومعلوم انه اذا لم يكن المبدأ جائز الوجود لم يكن الجائز الوجود مبدءاً له ينتج ان المبدأ اذا لم يكن من العالم لم يكن الجائز الوجود مبدءاً له فظهر من هذا ان الضمير في لم يكن مبدءاً له عائد الى جائز الوجود اه من تقرير بعض الفضلاء أقول وحاصل الملازمة برمتها هكذا لو كان محدث العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة العالم لصلح دليلا على وجود مبدء له ولو صلح دليلا على وجود مبدء له لم يكن مبدءاً له اذ الشيء لا يدل على نفسه ينتج انه لو كان المبدأ جائز الوجود لم يكن مبدءاً هف ويؤخذ منه انه لو كان الجائز مبدءاً لم يكن جائزاً والحاصل ان الجواز والمبدئية متنافيان فحيث ثبت أحدهما انتفى الآخر وبالعكس

القرب ظاهر) اذ لافرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان لكن الثاني أقوى على ماين في وضعه (قوله ابطال التسلسل الخ) يعني معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء أقيم على بطلانه أولا واذا كان معني الابطال ماذكر أعني اقامة دليل ينتج الخ فالتمسك في اثبات الواجب باحد أدلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون افتقارا الى ابطاله اذ لامعني له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصول قول الشارح وقد يتوهم ان هذا دليل الخ انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة أدلة بطلان التسلسل فالافتقار فى اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ماقيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم وينتج ابطال التسلسل لا الاحتياج فى اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعي هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد أدلة اقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقاراً الى ابطاله (قوله وفي قوله ابطال التسلسل الخ) يعني في اختيار الشارح لفظ الابطال فى قوله بل هو اشارة الى احد أدلة ابطال التسلسل دون أن يقول بطلانه اشارة الى أن معني الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقاً اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لاتصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى أحد أدلة أقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفي فساده لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب لم أنه واحد من أدلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من أحد أدلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة فى أنه اشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل ولا خفاء في أن كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب لا ينافي كونه اشارة الى دليل أقيم على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة أنه ليس من أدلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل حينئذ مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وايماء الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من أدلة ابطال التسلسل الا انه أورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحاً فى ابطال التسلسل اذ لم يقل عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه حينئذ يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة الدليل على البطلان هذا والحق ان معني الابطال اقامة الدليل على البطلان كما تشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الي أحد أدلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان فالايراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام (قوله يتم بمجرد خروج العلة الخ) يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز أن تكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب أن تكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن (قوله وأما انقطاعها الخ) أى وأما انقطاع تلك

الثاني اذ الدليل المذكور لم يقم على بطلانه التسلسل بل على اثبات الواجب لكنه ينتج ويستلزم بطلان التسلسل وفى هذا التعميم اشارة الى أن مسالك اثبات الواجب نوعان أحدهما يقام على أبطال التسلسل أولا ويتفرع عليه ثبوت الواجب والثاني يقام على اثبات الواجب أولا ويتفرع عليه بطلان التسلسل (قوله فالايراد المذكور في غاية القوة الخ) يؤيد هذا ما أفاده بعض أفاضل المحققين وهو قوله ان كان مراد الشارح من أن هذا الدليل مفتقر الى أبطال التسلسل أن ابطاله من مقدمات هذا الدليل فظاهر الفساد اذ هذا الدليل يثبت الواجب أولا ثم ينتقل منه الى ابطاله كما أشاروا اليه وان أراد ان ابطاله وان لم يكن من مقدماته لكن بهذا الدليل كما يثبت الواجب تعالى يبطل به التسلسل أيضاً على مايقتضيه قوله فيكون واجباً وتنقطع السلسلة حيث جعلهما فى قرن واحد ولذلك وجه المحشي قوله من غير افتقار الى ابطاله بما حاصله من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه كما عرفت فذلك لايخلو عن وجه لكن مراد من قال ان هذا الدليل غير مفتقر الى ابطال التسلسل ان ابطاله ليس من مقدمات هذا

الدليل كما سبق نقل كلامهم اه (قوله ظهر ان في تقرير المحشى نقصانا الخ) وجه بعض أفاضل المحققين بما لايحتاج الى ماذكره من الزيادة بل اعترض عليها أما توجيهه له بما نبه عليه فقوله الخارج عن السلسلة لابد وأن يكون علة لبعض منها وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة فينقطع التسلسل والا أى وان لم يكن ذلك البعض المعلول للواجب طرفا للسلسلة بل كان فى أثنائها فلا يخلو اما أن يكون فوق الواجب ممكن أولا وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولا لذلك الممكن الذى فوقه ودخول مافرض خارجا وعلى الثاني يلزم دخول مافرض خارجا فقط اذ ليس للواجب علة حينئذ وأما اعتراضه على الزيادة فهو قوله ان المراد بالعلة هنا العلة التامة واذا كان الواجب فى أثناء السلسلة فالممكن الذى فوقه لا يكون علة تامة لذلك البعض بل العلة التامة له هو الواجب مع سائر العلل الذى فوق الواجب وذلك الممكن علة ناقصة له فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد اه (قوله لان الكلام في العلل الموجدة وهي الخ) لان علة الوجود أعني العلة الفاعلية له هي بعينها علة البقاء فلايمكن انفكاك المعلول عنها أصلا بخلاف بالمفارقات العلل المعدة فانها يجب انتهاؤها عند وجود المعلول كما في الحركات الفلكية السابقة على الحركة الحالية ثم التحقيق الحكمي يقتضي أن مثل البناء ليس علة فاعلة للبناء بل حركاته علة معدة لوجود التركيب ابتداء واما البقاء فالعلة فيه غيره فتدبر فانه دقيق

السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات أخرى الى الدليل المذكور وهي أن يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في أثنائها فلا يخلو اما أن يكون الممكن الذى فوقه علة للواجب أو علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل تعين أن يكون ذلك البعض نهاية سلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشى نقصانا كما لا يخفى (قوله فظهر الخ) أى فظهر بما ذكرنا ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كونه دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون أمر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من أن دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل (قوله واعلم انه يمكن الخ) اعلم أن ما ذكره الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معاً فذكر أحدهما مشعر بذكر الآخر (قوله وهما باطلان) لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزأين اللذين هما علة المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق بالمقام ايرادها (قوله فينقطع التوقف الخ) لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما (قوله البرهان السابق الخ) اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة فتنتهى السلسلة عندها وأما بطلان عدم تناهى المعلولات فلا يدل عليه (قوله وهى لا تكون الخ) يعني ان العلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام فى العلل الموجدة وهى ما يجب اجتماعها مع المعلول فحينئذ يكون الدليل المذكور مختصاً بالامور المجتمعة أيضاً (قوله وهذا البرهان الخ) أي برهان التطبيق يعم ابطال التسلسل في جانبي العلل والمعلولات المجتمعة فى الوجود اما مرتبة طبعاً كما فى سلسلة العلل والمعلولات أو وضعاً كما فى الابعاد أو غير مرتبة كما في النفوس أو المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع (قوله وبه يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة الخ) أى ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة الذى ذهب اليه أرسطو ومن تبعه وحيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وأفرادها المتعاقبة أزلا وأبدا حادثة بحدوث الابدان التى هى شروط فيضانها من المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية بل لا تناهى للابدان التي أفضت عليها لاستنادها الى انقضاء الادوار الفلكية التى هى لا تتناهى ولا استحالة في عدم تناهيهما أما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات وأما النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعي ولا وضعي واعلم قد

(قوله لترتب تلك الازمنة الخ) بحث بعض الافاضل في ذكر الترتب هنا حيث قال هذا الاستدلال ان كان على طريق الالزام للحكماء بأن يقال على تقدير اشتراط الترتب في جريانه يبطل عدم التناهي فيها بهذا الطريق فلا يتم هنا عليهم لانهم شرطوا الاجتماع في الوجود أيضاً والازمنة متعاقبة لاموجودة فضلاً عن الاجتماع وان لم يكن على طريق الالزام لهم على ماذهب اليه المتكلمون فغير تام أيضاً لانهم لم يشترطوا الترتب (قوله لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين الخ) وقال بعض آخر منهم بحدوثها بعد تسوية البدن لقوله تعالى بعد تعداد أطوار البدن ثم أنشأناه خلقاً آخر فقال المراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن قال في المواقف وغاية هذه الادلة الظن أنه يريد أنها لاتثبت المطلوب الذي هو اليقين في باب الاعتقاد ومن محققي الصوفية من افرق بين الارواح الجزئية والكلية فقال بسبق الكلية على الجزئية والاجساد ومعية الجزئية للاجساد ومنهم من حمل الاجساد في الحديث على أجسام العالم حتى العرش والكرسي مع ما فيها وقالوا بتقدم أرواح الكمل على جميع العالم والفرق المار هو الذي اعتقده وبه يجمع بين الادلة وان ذهب الامام حجة الاسلام الى المعية مطلقا وحمل قبلية الارواح للاجساد على تقدم ايجاد الملائكة على سائر أجزاء العالم لكن الاحوط تخصيص هذا السبق بروحه صلى الله عليه وآله وسلم وقد تعددت الروايات في كينونته نبياً وآدم بين الماء والطين وأما مافي كلام كثيرمنهم مما يدل على عموم أرواح الانبياء والاولياء فله محامل حسنة منها تاؤهم في حقيقته صلى الله عليه وسلم فينسبون اليهم من أحواله وخصائصه كقول بعضهم (عمر بن الفارض)

وأني وان كنت ابن آدم صورة ... فلي فيه معنى شاهد بأبوتي

بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده أيضاً لتناهي الابدان ضرورة تناهي الابعاد (قوله لانها مرتبة الخ) دليل لقوله وبه يبطل يعني برهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه أيضاً كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها لترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت في الامس كذلك ثم لطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيهما (قوله وما ذكره بعض الافاضل الخ) يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بأن هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد تحدث جملة من النفوس في زمان وجملة أخرى أقل من الاولى أو أكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد تحدث آحاد النفوس في الازمنة مترتبة لتحقق آحاد الابدان فيها فحينئذ لا يحصل الانطباق في أفراد النفوس بانطباق أجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي قل أو كثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق أجزاء الزمان المرتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي يشغلها الابدان ففي انطباق أجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لايتم على قول من ذهب الى أنها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بألفي عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قبل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهي أقول القائل بقدمها بالشخص أفلاطون ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهيها بافرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان هو أرسطو ومن تبعه فيتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن حد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا أن يكون مذهبا مرجوحاً لا يعبأ به (قوله أي في

الجملة) سواء كانت مجتمعة مترتبة أو غير مترتبة أو متعاقبة هذا عند المتكلمين وأما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا اذا كانت الآحاد موجودة في نفس الامر معاً وكان بينهما ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخري كان الثاني بازاء الثاني وهكذا ويتم التطبيق واذا لم تكن موجودة معاً لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان الا واحد ففي كل زمان يفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الآحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير مرتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولي واعتبر بازاء كل واحد من الاخرى لكن استحضار النفس مالا نهاية له مفصلة محال فينقطع بانقطاع الاعتبار واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الحبلين الممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصي فان في الاول اذا طبق أول أحدهما بأول الآخر كان كافياً في وقوع أجزاء كل منهما بمقابلة أجزاء الاخرى بخلاف الحصي فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه لا يخلو اما أن يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلة وجعل كل جزء من احداهما بازاء جزء آخر أو يكفي ملاحظة وقوع أجزاء احداهما بازاء أجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم أن لا يجري في الامور المترتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلا سواء كانت مجتمعة أولا وأيضاً التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيصه بالموجودة وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة أيضاً اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجمالياً بانه اما أن يقع بازاء كل جزء من أحداهما جزء من الاخري أو لا يقع فعلى الاول يلزم التساوي وعلى الثاني يلزم التناهي (قوله فيجري في الحركات الفلكية) هذا على مذهب المتكلمين ظاهر فانها أكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر وأما على تحقيق مذهب الحكماء من الحركة القديمة عندهم أعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى أمر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه أصلا فلا يجرى فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه أمر موهوم لا وجود له عندهم أصلا (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم الخ) يعنى ان التطبيق لا يجرى في الامور الاعتبارية لان في جريانه لابد من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الامر أو تساوى ما كان ناقصاً فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها لا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق الا بملاحظتها مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية لا تكون الآحاد حاصلة فيها الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلا فيه فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي مالا يتناهى في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في أتمام الدليل حكم العقل بانه لا بد من أن يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل أن يفرض ذلك في ملاحظة الآحاد في حد فينقطع الكل

(قوله فلايجرى فيها الخ) تعقبه بعض فضلاء المحققين بما حاصله ان الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى وان كانت أمراً واحداً عارضا للافلاك مستمراً من الازل الى الابد وصفة شخصية موجودة في الخارج لاتعدد فيها أصلا لكنها مع ذلك مستلزمة لتجددات انتقالية وضعية بلا بداية وهي واسطة بين عالمي الحدوث والقدم فلها جهتان استمرار وعدم استمرار فمن حيث استمرارها مستند الى القديم ومن حيث عدم الاستمرار أى من حيث التجدد والتعاقب لا الى أول يصير سبباً لفيضان الحوادث من القديم وعلى هذا يجرى التطبيق في الحركة بمعني التوسط جزما

على

على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قبل ان تحصل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين لا بد أن تكون موجودة لتكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع آحاد كل منهما بازاء الاخري أمراً ممكناً فيظهر من فرض وقوعه الخلف تأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قوله ولو سلم عدم الانقطاع الخ) أي ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بأن تكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهياً دائماً فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهي (قوله ونظيره نعيم الجنان) لان معنى لا تناهيها على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر مع أن الموجود منه يكون متناهياً دائماً (قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الخ) حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهياً في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف (قوله تأمل) نقل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح أن تتعلق به فتأمل (قوله وتوضيحه الخ) أى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك الخ ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهن فالشئ بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا لا متناهيا والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهياً أما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهي وأما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجرى التطبيق ههنا لعدم كونها غير متناهية حتى تفرض الجملتان ويلزم تناهي ما لا يتناهى قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تأمل بل الظاهر عدمه وأيضاً ان الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهي كلامه أقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة اللذين لا يتصف بشئ منهما الواجب والنقطة والوحدة وموضوع العدم والملكة يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية وأما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لا لعدم الوجود بناء على ما قالوا من أنه لا شئ من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة يدل على ما قلنا كلام السيد السند في شرح المواقف على ان المحقق الدواني ذكر في

(قوله قيل أن تحصيل الخ) انما حكاه بصيغة التمريض لانه منظور فيه بأنه يقتضي وجوب وجود كل من الجملتين والتحقيق أنه لا يلزم ذلك على جميع المذاهب بل يكفي جملة واحدة موجودة يؤخذ منها جملة أخرى مفروضة والاوجه في الايراد أن يقال ان العقل لا يشتغل بما هو موهوم محض فلا بد هناك من أمر موجود يشتغل العقل بشأنه فاذا كانت السلسلة الغير المتناهية موجودة فرضاً فالعقل يفرض سلسلة أخرى مأخوذة منها وذلك ممكن على التقدير المذكور ثم يطبق بينهما وأما اذا لم تكن السلسلة موجودة فلا يشتغل بشأنه ولو فرضنا اشتغاله يكون هذيانا اذ الغرض من الاشتغال المذكور اثبات أن السلسلة الغير المتناهية غير موجودة وذلك حاصل اولا وهذا سر اشتراطهم أصل الوجود في اجراء التطبيق (قوله اللذين لا يتصف بشئ منهما الخ) دليل انهما من قبيل الملكة والعدم لا الايجاب والسلب فانهما لو كانا من قبيل الايجاب والسلب لكان عدم اتصاف الواجب بهما ارتفاع النقيضين (قوله لعدم الترتيب بينها الخ) ليس السبب ذلك والاصوب أن يقال في الجواب ان المعترض ان أراد بكلامه أن الاعداد المتناهية من الموجودات الخارجية فمسلم لكنه لا يفيد وإن أراد ان الموجود عند الحكماء في الخارج من الاعداد هو الاعداد الغير المتناهية ففاسد

(قوله وان جعلها من أقسام الكم الخ) جواب سؤال مقدر أي حيث قالوا ينقسم الكم الى منفصل كالعدد ومتصل قار كالخط والسطح والجسم التعليمي وغير قار كالزمان والكم قسم من العرض القسم من الموجود فيكون العدد موجوداً (قوله ويحيط بما لا يتناهى) أي ولا يجري فيها التطبيق أما خارجا فظاهر اذ الموجود منها في الخارج قدر محصور والمعدوم لا يصلح له وفاق وأما علماً فلما مر من تناهيها بالنسبة الى العلم المحيط ولان عدم التناهي انما يظهر عند عدم تناهي صور المعلومات المبني على وجود الصور وهو غير مقرر عند المتكلمين حتى بالنسبة الى العلم الحادث فضلا عن القديم بخلاف ما اذا كان العلم صفة حقيقية ذات اضافة لها تعلق أزلي بجميع الموجودات والمعدومات كلية كانت أو جزئية علماً تفصيلياً واحداً لا يتكثر بتكثر المعلومات ولا يتغير بتغيرها على ما حققه المقتبسون من مشكاة النبوة المعرضون عن سفاسف السفهاء المتمسكين بزخرفات المتفلسفة والتعبير عن المحيط بالاجمالي مما يرجف منه فؤاد الموفق وقد نقل العلامة اللقاني في شرح جوهرة التوحيد منع التعبير به وايجاب التعبير بالتفصيلي فلا يغرنك تعبير المحشي وفاقا للمحقق الدواني فانه من آثار شأن الانهماك في الفلسفة على أن هذا كله مبني على استحالة التسلسل في جانب المعلولات مثلها في جانب العلل المبنية على تمام برهان التطبيق وقد صرح الشارح في التلويح بتمام الامرين وبأنها من جانب العلة مبرهنة بغير برهان التطبيق متفق عليها بين المليين والفلاسفة وأشار الى بعضه في شرح المقاصد وشيد الفاضل الچلبي أركانه في حاشيته على التلويح والمواقف فعليك بمزيد الاعتناء بما حررناه لك والمراجعة ان كنت في ريب والله تبارك وتعالى أعلم اه من بعض الفضلاء

حاصل

حواشي التجريد بان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من أقسام الكم باعتبار فرض وجودها (قوله وما يقال من أنها غير متناهية الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل اذا لم تكن الإعداد والمعلومات والمقدورات غيرمتناهية بشيء من التقديرين فما معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق التناهي واللا تناهي عليها مجاز باعتبار أنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية * قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في للمقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل أقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تنتهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن أن يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير أن يتوقف على أمر لكن تلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللا تناهي لكونهما فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهي انما هو باعتبار أنها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية ولا شك انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقاً بمعلومات غير متناهية أمكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فتكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة * واعلم ان ما قاله المعترض من أن عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على الاطلاق غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأي الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع له فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين أي بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان (قوله فيه اشارة الخ) يعني في عناية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم الجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من أن توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى أيضاً من الحي العليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه (قوله وحاصل الدفع ان المراد الخ) يعني

حاصل الدفع ان الضرورى هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفته أعني وجوب الوجود لا فى ذاته الذي هو جزئي حقيقى هذا تقرير ظاهر عبارة المحشي وأنت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة أنفاً انما يتم اذا كان المراد بلفظة الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئى الحقيقى وأما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقاً على ما بينه الشارح فحينئذ يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة في صفة الواجب اذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئي الحقيقى حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقاً وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل فالاوجه إن يقال فيه اشارة الى أن التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من أن التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الالوهية وخواصها وأراد بالالوهية وجوب الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبراً للعالم مستحقا للعبادة (قوله وهذا التوهم مع دفعه الخ) قيل هذا على تقدير ان يكون هو للشأن والله مبتدأ واحد خبره فحينئذ يرد ان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضرورى فلا فائدة للحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لافي ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى في الامور المذكورة وأما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعاً الى الذي سألتموني والله خبره واحد بدلا منه أو خبراً بعد خبر على ما في الكشاف عن ابن عباس رضى الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذى تدعونا اليه فنزلت يعنى الذى سألتموني عن صفته هو الله أحد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى (قوله فلا يرد احتمال أن يكون الخ) يعني اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بأن معني الاله واجب الوجود على مامر ولا يلزم من إمكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز أن يكون أحدهما قادراً كاملا والآخر بخلافه بأن يكون معطلا أو موجباً أو ناقصاً وحينئذ لا يمكن التمانع بينهما اما على تقدير كون أحدهما معطلا أو ناقصاً فظاهر واما على تقدير كونه موجباً فلانه يجوز أن يكون الآثار الصادرة عنه بطريق الايجاب هي الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد النقيضين فى الوقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز أن يكون اختيار الواجب المختار شرطاً لايجاده بالاقتضاء فكل مايختاره المختار يكون مقتضي الذات الموجب بالايجاب (قوله فقوله في تحرير المدعي الخ) أى اذا كان المراد بالالهين في الدليل الصانعين القادرين علي الكمال فقوله لا يمكن الخ محل تأمل لانه يدل على أن المدعي نفي تعدد الواجب مطلقاً والدليل المذكور انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذى هو أخص من الواجب مطلقاً (قوله الا أن يقال الخ) أى الا أن يخص المدعى أيضاً ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن أن يصدق الخ الوجوب علي وجه الصنع والقدرة الكاملة فحينئذ يكون الدليل مطابقاً للمدعى (قوله أو يقال الخ) أي أو لا يخصص المدعي بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل بأن التعطل والايجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنها فلا

(قوله قيل هذا على تقدير الخ) لعله حكاه بصيغة التمريض لما يرد عليه اما أولا فلان الضمير اذا كان للشأن فلا معنى لارادة الجزئي الحقيقى من لفظ الله مع قطع النظر عن اتصافه بأوصاف اذ لاشأن فيه حتى يتوهم الاستدراك ويحتاج الى الدفع المذكور بل الشأن انما هو في كون الذات الواجب الوجود موصوفا بالاحدية فى ذاته وصفاته ولا يخفى انه لا يتصور في هذا المعني استدراك أصلا واما ثانياً فلان السؤال اذا كان عن الوصف وكان قوله تعالى هو الله احد جوابا له فلا يكون المراد بلفظ الله حينئذ كونه خبر الذات فقط اذ هو خلاف وضعه بل المراد الذات مع الوصف ولذا احتاج الى الابدال بقوله احد أو الى خبر بعد خبر على ما أشار اليه الكشاف وفي هذا يتوهم الاستدراك أيضاً فلا وجه لتخصيصه بصورة الشأن

(قوله ولا شك أن ايجاب الكمالات الخ) أي التي لابد منها كما يدل عليه الحال والمقال فلا يرد قوله الا في أفاضة الوجود الخ لان وجود الممكنات وعدمها سواء بالنسبة اليه تعالى لانه غني عن العالمين فلا تغتر بقول المحشي السيالكوتي فانه بأخوذ من خرافات المعتزله الموجبين عليه تعالى الاصلح وخيالات الفلاسفة القائلين بالنظام الا كل كنمه الا في

يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجباً فالواجب لا يكون الا صانعاً قادراً علي الكمال فلو أمكن واجبان لامكن صانعان قادران عن الكمال فأمكن التمانع بينهما (قوله لكن يرد هذا الخ) أى لكن يرد على هذا البيان انه لو كان الايجاب نقصاً فلم قلتم بأن صفاته تعالى قديمة صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب قبل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته تعالى حتى يلزم أن يكون تعالى موجباً بالنسبة اليها أو مختاراً اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بحادثة فلا يكون لها فاعلا ولا يخفى انه ليس بشئ لانه اذا لم يكن مستنداً الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لايخلو من أن يكون وجوده من ذاته أو من غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب ولذا قال في شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي أن يخصص بما عدا الصفات وسيجئ في مباحث الصفات كلام لايليق بهذا المقام (قوله والفرق بين الخ) يعنى ان بيان الفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ماعداها بأن الاول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح لان صفات الواجب كمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك فى أن ايجاب الكمالات لا يكون نقصاً بخلاف ايجاب غير الكمالات أقول افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم أن يكون بطريق الايجاب والقول بأن كمال السلطنة يقتضي أن يكون الواجب قبل كل شئ وبعده مما لايعتد به في المقامات اليقينية على أن كون الخلو عن الصفات نقصاً في ذاته تعالى ممنوع لابد له من دليل (قوله هنا بحثان الاول النقض الخ) أى في هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالي بأن يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار فى هذه المادة مع تخلف المدلول عنه أو لانه يستلزم المحال أعنى عدم وجود الواجب المختار بأن يقال لو أمكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ماصدر عن ذاته بطريق الايجاب أعني صفاته تعالى لكونه أمراً ممكناً فى نفسه وكل ممكن مقدور الله تعالى فلا يخلو اما أن يحصل كل من مقتضي الذات أعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة أعنى عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال أو لايحصل احدهما فلا يخلو اما أن لايحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية أو لايحصل مقتضي الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل أجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لايحصل مقتضى الارادة فقولكم يلزم العجز قلنا لانسلم لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذى من قبل الذات لاينافي الالوهية بل المنافى انما العجز الذى يكون لسد الغير طريق القدرة عليه (قوله والثاني الحل) أى البحث الثاني النقض التفصيلى أعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لانسلم انه لوحصل مراد أحدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لما أن عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هى تتعلق بالممكنات الصرفة الا يرى انه تعالى لايقدر على اعدام المعلول مع

في العلاوة اه من بعض الفضلاء (قوله والقول بأن كمال السلطنة الخ) جواب دخلين مقدرين كانه قيل ماقاله القيل من الفرق لان الكمال له تعالى هو وجوده قبل أن يوجد أحد غيره وايجاب وجود الممكنات ينافضه بخلاف ايجابه فى صفاته العلا وأيضاً عدم ايجاب الصفات يستلزم النقص وهو جواز الخلو عنها بخلاف وجود الممكنات فأشار الى جواب الاول بقوله والقول بأن كمال السلطنة الخ والى جواب الثاني بقوله على أن كون الخلو نقصاً الخ أقول والحق ماقاله القيل وان ماقاله المحشي هنا باطل مترشح اليه من التباس مسلك المليين بمسلك الفلاسفة عليه ومن الغفلة عن أن ماجنح اليه يستلزم قدم العالم المستلزم لمفاسد لاتحصى منها نفي الحشر والحساب والله سبحانه وتعالى أعلم اه من بعض محقق المتكلمين (قوله لابد له من دليل الخ) ونحن نقول أى دليل أقوى وأدل من وجود توصيفه تعالى لذاته بصفات الكمال وتنزيهه عما لايليق بشأنه فى محال عديدة ومواضع متعددة وأي شاهد أعدل من اجماع الفرق الناجية على اتصافه بصفات الكمال وتنزهه عن سمات النقص فاذا خلا ذاته من الكمال فمن أين يفيض الكمال على أهلها

(قوله وفيه انه يلزم الخ) مدفوع لأنا لانسلم اللزوم المذكور لان الواجب من جملة العلة التامة فلا قدرة حينئذ على الاعدام ولا عجز حتى يلزم التخلف المذكور اذ الواجب تعلقت ارادته بايجاده فكيف تعلق ارادته بسد ذلك باعدامه (قوله لان ما تقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم الخ) أي مقدم بالزمان أو بالرتبة لان تعلق الارادة وإن كان حادثاً كما هو المشهور فايجاب الذات مقدم عليه بالزمان وان كان أزلياً كما ذهب اليه المحققون فبالرتبة لان الواجب لما كان فاعلا مختاراً في أفعاله وموجباً في صفاته أمكن عدم تعلق الارادة في نفسها ولم يمكن عدم ايجاب صفاته التي الخلو عنها نقص يستحيل في حقه تعالى فايجاب الصفة سواء كان بالذات كما في ايجاب صفة الحياة أو بالواسطة كما في ايجاب غيرها مقدم على تعلق الارادة اه كلنبوى. (قوله وفيه انه لو كان المنفي الخ). فيه أولا انه يشعر بأن المحشي انما صرف التضاد عن معناه الاصطلاحي لكونه غير ثابت بين المرادين وهو انما صرفه عن معناه الاصطلاحي لاجل تطبيق الدليل على دعواه ليس الا وثانياً انا لانسلم انه اذا كان المنفي بين الارادتين التضاد كان المثبت بين المرادين اياه ولو سلم فلا نسلم انه ليس بين الحركة والسكون تضاد وكيف لا يكون بينهما التضاد وهو مذهب المتكلمين فتدبر

وجود علته التامة ولا شك أن ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تحيل عدمه وتجعله ممتنعاً فعدم قدرة الا خر عليه لا يكون تعجزاً أجاب عنه بعض الفضلاء بأن عدم القدرة على الممكن الذاتى بناء على سد الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالهية ولا شك أن عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الا العجز لتعجيز الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا أن يكون الواجب قادراً على اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعاً للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم تأمل (قوله والجواب الخ) هذا جواب بتخليص الدليل بحيث لايجرى في مادة النقض فلا يرد عليه المنع يعنى انا نفرض تعلق ارادة الالهين معاً ونقول أن المراد انه لو أمكن الالهان لامكن التمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد في زمان ارادة الآخر سكونه ولا شك أنه لايجري في صورة النقض لان ماتقتضيه الذات مقدم على ماتقتضيه بتوسط الارادة (قوله ولا يتم الحل المذكور أيضاً) لان كل واحد من تعلق الارادتين حينئذ يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم أحدهما على الآخر (قوله أى لاتدافع الخ) يعني أن المراد بالتضاد المعنى اللغوي وهو المنافاة مطلقاً دون المعنى الاصطلاحي لما سيجيء وان الكلام على حذف المضاف أعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما أمر ممكن في نفسه (قوله ولم يرد بالتضاد الخ) يعني لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجودين بحيث لايجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر لان حصول الضدين في محلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعلقيهما لاخلل في صحة الدليل لتغير متعلقيهما ضرورة كون متعلق أحدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما (قوله وأيضاً المانع الخ) أى وأيضاً يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد لاينحصر في التضاد فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب أيضاً مانع من الاجتماع فنفي التضاد بين تعلقي الارادتين لايكفى فى جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفى لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين وفيه أنه لو كان المنفى بين التعلقين التضاد لكان المثبت بين المرادين أعنى الحركة والسكون اياه أيضاً وليس كذلك كما لايخفى (قوله أى دليلهما الخ) يعنى ليس المراد بالامارة الدليل الظنى حتى يرد بأن الظني لايفيد في المطالب اليقينية خصوصاً فى اثبات التوحيد (قوله اذ يلزم الخ) أي يلزم العجز الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة. وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقاً سواء كان فى الوجود أو في الايجاد أو فى شيء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على أن وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لايكون العاجز واجباً فيكون حادثاً وممكناً وبما قرره المحشي اندفع ماقيل من أن اللازم الاحتياج في الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول

(قوله حاصله انا لانسلم الخ) ان قلت اذا كان الدليل لايعارضه المذهب المنصور وهو مذهب أهل السنة فما وجه هذا السؤال قلنا لما كان هذا البرهان مشتركا بين المتكلمين جميعهم سواء أهل المعتزلة وغيرهم وكان بينهم نزاع في أن الامر مغاير للارادة كما ذهب اليه أهل السنة أولا كما ذهب اليه المعتزلة لتوهم ان الله تعالى أمر بالطاعة للفاسق وبالايمان للكافر وأرادهما منهما ولا يحصل ورد على البرهان المذكور هذا السؤال المبني على مذهب أهل الاعتزال الذين هم طائفة من المتكلمين المشترك بينهم هذا الدليل فلا يتوهم أن المتكلمين اسم خاص بأهل السنة فحسب فتدبر (قوله فاندفع ماقيل الخ) قال بعض الاعلام وعلى هذا بنى بعضهم برهانا توحيديا كما نقله الفاضل المحشي في الحواشي التونية حيث قال ومنهم من استدل على ذلك بأنه لو وجد الهان ويتصفان لا محالة بصفات الالوهية لكان نسبة جميع المقدورات اليهما على السوية اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الإمكان أو الحدوث فيمكن قصدهما الى ايجاد مقدور وحينئذ اما أن يقع بهما فيلزم مقدور بين قادرين وانه محال أو أحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح ثم قال والاحسن أن يقال لو كان في العالم صانعان لكان محتاجا الى كل منهما أو مستغنيا عنهما لكونهما مبدأين مستقلين واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم اه

بحجية الاجماع وانا لانسلم أن الاحتياج مطلقاً نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده الى امكان المعلول تأمل ولا يخفى عليك أن قول الشارح وهو من امارة الحدوث يدل على ان المدعي اثبات عدم تعدد الواجب مطلقاً والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال فتفسير قوله لو أمكن الهان بقوله أي صانعان قادران على الكمال ليس بشئ (قوله ان قلت الخ) حاصله انا لا نسلم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم أن يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بأن الله تعالى أراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل (قوله قلت العجز تخلف الخ) حاصله ان المعتزلة لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لايجوز التخلف عنها وارادة التفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال (قوله وهو لايستلزم انتفاء المصنوع الخ) يعني ان امكان التمانع لكونه محالاً انما يستلزم أن يكون التعدد المستلزم له محالا لا أن لايوجد مصنوع بالفعل لجواز أن يوجد بارادة أحدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لايستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضمير قوله وهو لايستلزم الخ راجع الى امكان التمانع ويحتمل أن يكون راجعاً الى عدم تعدد الصانع فالمعنى أن التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو أن لا يكون واحد منهما صانعاً بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لايخفى تأمل فانه دقيق (قوله وهذا الجواب مبني على الخ) يعني أن الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ماعرفت انا لانسلم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لايستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد بارادة أحدهما قبل وقوعه (قوله فمعنى قوله الخ) أي اذا عرفت أن هذا الجواب مبني على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لايبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان أردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فيمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز أن يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه وان أردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لا نسلم بطلان اللازم بل لابد له من دليل (قوله فتدبر) أي تدبر فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ماقيل أن ماسبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة (قوله لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض) أي لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر (قوله وأما الثاني الخ) لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ماقيل انه يجوز أن يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله ويرد عليه أن الترديد الخ) يعني ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع الخ اما على تقدير التمانع المفروض بأن يكون تحرير الدليل هكذا لو أمكن الهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما في ايجادهما بأن يريد كل واحد من الالهين

ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتيهما لان ارادتيهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تف به أو بكل منهما فيلزم التوارد أو بأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فحينئذ يرد عليه منع الملازمة بانا لا نسلم أنه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز أن يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما أو بتفويض أحدهما الى الآخر وأما قال عقلا لان تعدد الحاكين المستقلين يستلزم وقوع التمانع في الحكم عادة على ما في الشرح (قوله وأما على الاطلاق الخ) يعني أن الترديد المذكور اما أن يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ماهو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فحينئذ نختار الشق الاول وهو أن تكونهما واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز أن يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحيث يتعلق الارادة على هذا الوجه أي بأن يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهذا لا ينافي كمال القدرة في نفسها وأما المنافي له أن يتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعاً بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة (قوله كما في أفعال العباد عند الاستاذ) فانه ذهب الى أن أفعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان قدرة الله وان كانت كاملة كافية في حصولها الا أن ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد أيضاً مدخل فيها (قوله وكذا يمكن اختيار الثالث) وهو ان يكون التكون باحدهما ولا نسلم أنه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز أن يكون المرجح ارادة أحدهما الوجود بتوسط قدرة الآخر أو تفويض أحدهما ارادة تكوين جميع الامور الى الآخر وكذا يجوز أن يكون كل منهما مستقلا في الايجاد لكن أراد أحدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في ذلك (قوله والتحقيق في هذا الخ) أي التحقيق في أن الآية حجة قطعية أو اقناعية انه ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل أولا فهي اقناعية لا تفيد القطع فانه سواء أريد فساد الخروج عن هذا النظام أو عدم التكون يرد منع الملازمة ان أريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقي أعني التمكن لان الاله منزه عن التمكن فيكون المراد التصرف والتأثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا أي لم تكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تأثير الالهين في تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد بكل منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتأثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما أو على سبيل التوزيع والتقسيم بأن يكون المؤثر في بعض منها اله وفي بعض آخر اله آخر فنقول لو أمكن الهان مؤثران فيهما على سبيل التوزيع أو الاجتماع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعاً تام القدرة لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون أحدهما صانعاً واذا لم يكن أحدهما صانعاً يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم

(قوله فانه ذهب الى أن أفعال العباد الخ) ظاهر أن هذا يؤيد المنع وليس كذلك لان الفعل وان كان بمجموع القدرتين لكن لا يشك عاقل في كون قدرة العبد مغلوبة وناقصة وهنا ليس كذلك فيما نحن فيه ألا يرى أنه لا يوجد كل ما أراد العبد بخلاف كل ما أراده الاله فحينئذ اذا تعدد الاله يتصف كل منهما بقدرة غالبة فكيف يقاس هذا على مذهب الاستاذ بعد تقدير غايته فليتأمل

لانعدام علته أو انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر فى العالم يلزم أن يفسد العالم بمعنى انلا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون أحدهما صانعاً المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضاً على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام الكل الخ أنه على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع أو التوزيع يلزم عدم وجود الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعاً الذي يستلزمه امكان التمانع الذى يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر ان ماقاله المحشي المدقق فيه أنه يجوز أن لا يعدم كون احدهما صانعاً فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان أريد أنه يلزم انعدام الكل أو البعض بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشئ منشأه قلة التدبر فان عدم كون أحدهما صانعاً لازم لامكان التمانع الذى هو لازم لامكان التعدد كما لايخفى والفاضل الجلبي لم يحم حول المقصود فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لايقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لايتم الجواب المذكور كما لايخفى على المتأمل هذا نهاية ماتيسر لي من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام (قوله ويمكن أن يوجه الملازمة الخ) أى يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل أولا وهو أن يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو أمكن تعدد الواجب الذى من شأنه التأثير والايجاد لم يكن العالم ممكناً فضلا عن أن يكون موجوداً لأن وجوده فرع امكانه لكونه حادثاً والا أي وأن كان العالم ممكناً حين تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادراً تاما وتحقق مصحح مقدوريتها أعني امكان المصنوع لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال على مامر فلا يكون العالم ممكناً لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين أعني التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضاً يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء ممكناً حتى يلزم امكان التمانع الذى هو محال وبما حررنا اندفع ماقيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجباً لان كون العالم واجباً معلوم بطلانه مما سبق من كونه بجميع أجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل مانقله المحشى من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضي وهذا ظاهر عند المتأمل (قوله لو أريد باللازم الخ) نقل عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد صانعاً لأمكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن انلايوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما أو بكل منهما أو باحدهما لكن حمل الفساد في الاية على هذا المعنى مما لايخفى بعده انتهى كلامه (قوله لامتناع الخ) دليل لقوله فامكن ان لايوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر فكيف بقيده بالامكان ثم بقيده بمنع وجود علته التامة (قوله لتم الامر) يعني لتم أمر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعاً أما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة وأما انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم يكن العلة التامة تامة (قوله فيلزم الخ) انما كان كلمة لولا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الثانى لانتفاء الاول في الزمان

الماضي

(قوله وبما حررنا الخ) حاصله ان عدم كون العالم واجباً ملحوظ في الدليل وان كان متروكا على أن المقصود ههنا الاستدلال بالآثار على وحدة المؤثر فلا وجه لهذا الجواز قطعاً ولو شئت لصرحت به في الدليل بأن تقول لو تعدد الواجب فاما أن يكون العالم واجباً وهو محال اذ ثبت حدوثه بالبرهان أو يكون ممكناً وهو محال لانه يلزم امكان التمانع الخ (قوله ووجه البعد الخ) محصله أن البعد من وجوه الاول ارادة عدم التكون من الفساد مع ان الظاهر منه هو الخروج عن النظام المشاهد الثانى تقييده بعده بقيد الامكان الثالث تقييده بعده أيضاً بمع وجود العلة التامة هذا تقرير وجه البعد لكن بحث فيه بعضهم بقوله ان كلا مما ذكر في توجيه البعد وجه بعد أما الاول والثاني فلان عدم التكون بالامكان من محتملات اللفظ وأما الثالث فهو وان لم يكن من محتملات اللفظ لكونه اعتباراً من زائد لكن المعنى على ذلك قطعاً اذ المراد من الصانع ههنا هو الصانع التام القدرة على ما سبق

فتدبر

الماضي يلزم أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين أعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد أمرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما تعليل الثاني بالاول كما أن قولك لو جئتني لا كرمتك يدل على أن كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والاستقبالية بدليل تحقق انتفاء الثاني المقرر عند السامع والآية لا تفيده فلا يكون استدلالا (قوله ولو سلم الدلالة الخ) يعني ولو سلم دلالة الآية على أن انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لم المقصود أعني اثبات وحدة الصانع مطلقاً بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ماجاء به التعدد في الحال والاستقبال حادثا والحادث لا يكون الها فلا يكون ماجاء به التعدد الها فيكون الصانع واحداً (قوله قدماء المتكلمين الخ) يعني ان ماوقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بأن يكون المراد به التساوي في الصدق دون ماهو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ أبو المعين أن الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل من أنه يحتمل أن يكون لكل منهما أو لاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والآخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايران فانما يدل ليس على ماينبغي فمجرد احتمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم مايشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة (قوله يرد على ظاهره الخ) أي يرد على ماهو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من أن وجود الصفات كوجود الواجب مقتضي ذاتها من غير احتياج الى شيء فيرد عليه ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها (قوله وسيجيء تأويله أي تأويل التصريح المذكور وهو أن المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى يعني ان ذاته تعالى كافية في اقتضائها من غير احتياج الى أمر ومآله أنه تعالى موجب في صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك أن الواجب الذاتي بهذا المعنى أعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها فحينئذ لا يرد ماذكر وهذا حاصل مانقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء موجوداً بذاته أن لا يحتاج الى الغير في وجوده أصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء أصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه وأنت خبير بأن هذا التأويل مع عدم تماميته في نفسه لتوقفه على القول بأن الايجاب ليس نقصاً في صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادراً بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في أحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول

(قوله لم المقصود) قال بعض أرباب التحقيق لكن الظاهر ان سوق الآية للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط مطلقا مع انه استدلال بالنظر الى السامعين الحاضرين المترددين في وحدانية الباري تعالى فلا معنى للاستدلال بالنظر اليهم بانتفاء الفساد في الماضي على انتفاء التعدد فيه ثم ضم دليل آخر الى تحصيل المطلوب . فالظاهر ان قول الشارح من غير دلالة على تعين زمان الخ بيان للواقع (قوله انها واجبة لذات الواجب الخ فان قلت كيف يصح ارادة لذات الواجب من قوله لذاتها قلت يراد من ذاتها أمر غير مغاير له الصفات وذات الواجب كذلك أو يراد بذات الصفات موصوفها الذي هو ذات الواجب كما ذكر هذا بعضهم ويحتمل أن يراد بذات الصفات صاحبها الذي هو ذات الواجب بحمل الذات على معنى الصاحب فتدبر (قوله لانها ليست غير الذات الخ) أي لانها وان كانت محتاجة الى ذات الواجب لكن يصدق عليها انها غير محتاجة الى الغير لانها ليست الخ (قوله وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية الخ) هذا أحد وجهي عدم التمامية قال بعضهم ولكن أنت تعلم أنه يمكن جعل تلك الأحكام من الرأس أحكاما كلية بأن يقال الحكم الكلي العقلي ليس أن الايجاب مطلقاً على الله نقص حتي يلزم استثناء الصفات ويلزم عليه التخصيص في الحكم العقلي بل الحكم العقلي الكلي هو أن ايجاب ماليس عدمه نقصاً نقص ولا حاجة فيه الى تخصيص واستثناء وكذا الحكم العقلي ليس ان علة الاحتياج هو الحدوث بل ان علة احتياج ماهو غير المحتاج اليه هو الحدوث والصفات ليست غير المحتاج اليه وكذا الحكم الكلي ليس انه ممكن مطلقاً حادث بل أن كل ممكن يغاير الواجب حادث والصفات ليست مغايرة فعلي هذا

في الواجب وكما ان حمل الله عليه بجعله واجباً لذاته كذلك حمل الصفات عليها بجعلها واجبة لذاتها
بلا تفاوت لا يطابقه الاستدلال المذكور فان قوله لكان جائزاً لعدم في نفسه صريح في أن المراد
أن كل ماهو قديم فهو واجب لذاته بمعني ان ذاته وحقيقته يقتضي لوجوده من غير احتياج الى شيء
أصلا اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى (قوله هذا يدل على أن وجود الخ)
يعني أن قولهم أن المحدث مايتعلق وجوده بايجاد شيء آخر يدل على أن الصفات القديمة لا يتعلق
وجودها بايجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بداهة العقل حاكمة بأن الصفات
محتاجة في وجودها الى موصوفها فان قلت مايحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف
لا الاحتياج الى ايجاده والا لزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد ههنا
الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج الى المخصص بل مدخلية في الوجود بل
اقتضاء الوجود ولاشك أن وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال
بحث قوي وهو أن الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لايستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه
الذي هو مناف للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز أن يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما
ذكروا من أن كل ماهو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل
انما اذا كان صادراً عنه بالاختيار والتمسك بأن كل ماسوى الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث
لايجدى نفعاً لجواز أن يكون المخصص أمراً عدمياً أزلياً * قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما يلزم
اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم أما اذا كان محمولا على التأويل المذكور ويكون المراد انه لو لم
يكن واجباً لذاته أي لذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق فيكون محدثا اذ لا نعني
بالمحدث الا ما يكون محتاجا في وجوده الى ايجاد شيء آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا
يكون محدثه فلا تلزم الجهالة البينة اذ لايلزم منه أن لايتعلق وجودها بايجاد شيء أصلا انتهى كلامه
ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والا لكان جائزاً في نفسه بل يأبى
عنه أو مع ورود الاعتراض السابق عليه يرد عليه انا لانسلم انه لو لم يكن واجباً لذاته تعالى لكان
محتاجا الى مخصص مباين مفارق لم لا يجوز أن يكون محتاجا الى أمر ليس غير الذات ولا عينه كان
يكون قديماً صادراً عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه
ولا كونه واجباً لذاته تأمل فانه من مطارح الازكياء (قوله وان قالوا الخ) يعني ان قالوا في دفع
الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ماهو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو مالا يكون
محتاجا الى شيء أصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها
فيكون داخلة في كون وجودها متعلقة بايجاد شيء فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لايثبت حينئذ
حكمهم بأن الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات (قوله وأما الاعراض الخ) يعني وأما
ماقالوا من أن الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاءها غيرها لانفكاكه
عنها في حال الحدوث فانها في أول زمان الحدوث موجودة وليست باقية ضرورة ان البقاء انما يحصل
في الزمان الثاني لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ماسيجيء في
الشرح (قوله لكن يرد ان البقاء الخ) يعني يرد على قوله بأن بقاء الصفة نفسها انه ان أريد

بكونه

لا يلزم تخصيص واستثناء في الاحكام العقلية فتأمل اه (قوله يدل على أن الصفات القديمة لا يتعلق
وجودها بايجاد شيء الخ) لقائل أن يقول القول المذكور لا يدل على هذا بل انما يدل على أن الصفة القديمة لا يتعلق وجودها بايجاد شيء تغايره الصفة حيث ذكروا في ذلك القول لفظة آخر والموصوف ليس شيئاً آخر مغايراً للصفة لان الصفات ليست غير الذات فاندفعت الجهالة عنهم ويدل على ماذكرنا انهم ذكروا القول المذكور في حيز الاحتياج الى المخصص ولاشبهة في كون المخصص أمراً مغايراً للمحدث (قوله بل يأبى عنه) وذلك لان هذا الجزاء ليس مختصاً بالشرط المذكور أعني لو لم يكن واجبا لذات الواجب اذ لو كان واجباً لذات الواجب لكان أيضاً جائز العدم في نفسه فعدم الاختصاص المذكور يدل على أنه لا يؤول الواجب لذاته بالواجب لذات الواجب بل يبقى على ظاهره أعني ما يكون ذاته مقتضية لوجوده من غير حاجة الى شيء أصلا اذ يكون حينئذ اختصاص الجزاء بالشرط صحيحاً بلا تجاوز الى نقيض الشرط

بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لايخفي فساده. لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصفة الباقي يقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وان أريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعني انه ليس في الخارج أمر وراء الصفة يسمي بالبقاء بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم لم يجوزوا نسبة البقاء بهذا المعني في الاعراض ولم لم يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى أنها ليست في الخارج الا الاعراض وأما البقاء فليس أمرا موجوداً في الخارج زائداً حالا فيها كحلول السواد في الجسم بل هو أمراعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتجدد الاعراض في كل آن الذى هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف به بعد أنما يفيد الزيادة في العقل لافي الوجود الخارجي بان يكون للاعراض وجود نفسه وللبقاء وجود آخر ايضاً فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج كمعية الباري تعالى مع الحوادث فانه متصف به مع كونها موجودة في الخارج والا لزم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق (قوله على ما سيجئ) في التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون أراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما المعني الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس [illegible] متحققاً مغايراً للمفعول في الخارج (قوله بمعني ان تصور الواجب الخ) يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع أجزاء ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالماً قادراً يدل على الحياة فلا يرد ما يقال ان احداثه العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل أن يحدثه بواسطة مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى أن العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادراً مبدأ عالما حياً دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لايخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى أنه فاعل مختار بمعني انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكور ولذا أثبتوها وقالوا انها عين الذات (قوله لان ذلك الخ) متعلق بقوله لا يرد يعنى لا يرد ما يقال لان ذلك الواسطة من جملة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تعالى اذ لا يجوز أن يكون صفة من صفاته فيكون حادثاً بحدوث العالم بجميع أجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان أثر الموجب القديم لا يكون حادثاً (قوله ولا يخفي الخ) يعني لا يخفي ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز أن يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود

(قوله وكونها منفكة الخ) جواب عما يقال ان قياس بقاء الاعراض على بقاء الصفات قياس مع الفارق فان بقاء الصفات لاينفك عنها أصلا بخلاف بقاء الاعراض فانه ينفك عنها حال الحدوث فليكن بقاء الاعراض أمراً زائداً في الوجود الخارجي عن الاعراض وإن لم يكن بقاء الصفات أمراً زائداً عليها فيه ثم المطابق لعبارة المحشي الخيالي أن يقول بدل قوله وكونها منفكة عن البقاء وكون البقاء منفكاعنها لكنه أشارالى أن انفكاك البقاء عنها ليس بمعنى قيامه بشيء آخر كما هو المتبادر بل بمعنى عدمه فهو في الحقيقة انفكاك الاعراض عن البقاء لاعلى العكس تأمل (قوله ممتنعة بالنسبة الى ذاته الخ) لكون ذاته خيراً محضاً ومعلوم أن الوجود أشرف من العدم فيمتنع وقوع عدم المشية ويلزم ذاته وقوع المشيئة ومن هنا التقرير ظهر أن المراد بالشرطية الاولى والثانية مقدماهما فقط لا مجموع المقدم والتالي اطلاقا لاسم الكل على الجزء ويمكن أن يحمل الكلام على حذف المضاف والعبارة المشهورة لكن مقدم الشرطية الأولى الخ

والحدوث كالمجردات مثلا صادراً عنه بطريق الايجاب مختاراً بحدوث العالم بتوسطه (قوله ثم ان اختيار الخ) يعنى انما اختير الشارح النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بديهة الحكم والا فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان آثر الموجب القديم لا يكون حادثا وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وبثبوتهما على ثبوت الحياة اذ لا معني للحياة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة (قوله وظاهر كلام الشارح الخ) يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضاً بديهة لكن فيه تأمل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات وأجيب بأن المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود هنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما أن مباديها موجودة متغايرة فذلك مطلب آخر يجيء بعد هذا في قوله وله صفات أزلية وهى العلم انتهي (قوله وعلى ان هذا الخ) ظاهر كلام المحشي يدل على ان هذا المنع ليس مندرجاً في عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى هنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني على ان بقاء الشيء أمر موجود زائد على وجوده وفى قوله والحق ان بقاء الشيء الخ اشارة الى كلا المنعين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه أمر عدمي ليس بموجود وكون حقيقته الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الموجود لكن العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا أن يقال مقصوده تصريح بما علم ضمنا في كلام الشارح. (قوله يعنى ان تفسير الخ) يعني فى قوله كما في صفات البارى اشارة الى تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متحيزاً ودفع هذا بأن عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض (قوله هذا رد اجمالى) يعنى انه نقض اجمالى للدليل الذى أوردوه على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال أعني مخالفة الضرورة (قوله لان أصحابنا جعلوا الخ) نقل عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض أيضاً ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام ولا تفرقة بينهما حتى يجعل أحدهما باقياً بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادعي التفرقة فليبين انتهي كلامه أقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام أبعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد فى تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض. بل جعلوه من أحكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كما التميز كما في المتن. (قوله فيلزم أن يكون الخ) اى فلو كان الواجب جوهراً يلزم أن يكون ممكناً هف ويلزم أن يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع أن وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد فى الواجب أيضا وما هو عينه هو وجوده الخاص (قوله للقطع بتغاير المفهومات) فان الله علم للجزئى الحقيقى والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم مالا يكون مسبوقا بالعدم (قوله وأيضاً الخ) يرد أيضاً

(قوله بمعنى مايقابل الذات الخ) يعنى بالذات الامر القائم بنفسه وذلك لان للفظ الذات ثلاثة معان على ماذكره قدس سره في حواشى شرح التلخيص الحقيقة والمستقل بالمفهومية والقائم بذاته والنافع هنا هو الاخير ثم القرينة على حمل المعني على مقابل الذات بالمعني المذكور لاعلى الامر والمفهوم الاعم من الموجود والمعدوم هو ماذكره سابقا بقوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى ومعلوم ان المعنى الثانى عبارة عن العرض الذى هو معنى موجود ليكون المعني الاول كذلك لكن لايخفى على الذوق أنه مع خفاء القرينة خلاف المتبادر فالحق ما دل عليه ظاهر كلام المحشي كذا ذكر بعض الفضلاء

اما لا المسلم

انا لانسلم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال أن يكون ذلك المرادف واللازم موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطاً لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق أسماء الاعلام الموضوعة في اللغات له بل انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى أنه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع أولا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي أبو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما بما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى أنه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك الاحتياط احترازاً عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاسناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف (قوله ولا شك في جوازه الخ) وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يرادبها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي والفطانه سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل (قوله وقيل الطيب الخ) أي قيل في بيان وجه النظر انا لا نسلم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه فان الطيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي (قوله لكن يعتبر في التجزي الخ) على ما يشعر به لفظ التجزي فان معناه قسمة الشيء الى أجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض والتجزى فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا أن يكون ذلك معتبرا في التجزي والتبعض أيضاً على ما فسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزيا (قوله لان معنى ماهو الخ) تعليل لقوله أي بمجانسة الاشياء يعنى انما فسرنا الماهية بالمجانسة لان معنى ماهو سؤال عن الجنس فمعنى الماهية المنسوب الى ما أعنى ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بأن له جنسا ولا يقال انه مجانس لشيء من الاشياء (قوله صرح به السكاكي) يعني صرح السكاكي وغيره بأن ما للسؤال عن الجنس حيث قال في المفتاح واما ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى أي الاجناس عندك وجوابه انه انسان أو فرس أو طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام (قوله وهذا هو المعنى الذي نفى عنه) أي وانما حمل كلمة ما على معنى أي جنس من الاجناس مع ان لها معان أخر أيضاً مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العالمين فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل أن يكون فرعون قد سئل بما عن خصوصية فانه تعالى كأنه قال أي شيء على الاطلاق تفتيشاً عن حقيقته الخاصة ما هى وأجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على أن خصوصية

(قوله وكذا في جواز اطلاق الجواد الخ) هذا تتميم لكلام المحشي بذكر سند المنع الاول وفيه أن ترادف الجواد مع السخي وان كان مسلماً لكن ترادف العالم مع العاقل والعارف والفقيه والفطن غير مسلم لان في كل من الاخيرات زيادة معنى فهى خارجة عن محل النزاع ولذلك ترك الفاضل المحشي سند المنع الاول ثم نقل مثال الطيب والشافى لصورة الترادف ورده (قوله قال بعض الفضلاء) هو قره كمال حيث قال قوله يعتبر في التجزيء الانحلال سهو والصواب ان يقال يعتبر في الانحلال كون ما اليه الانحلال منه التركيب بخلاف التبعض والتجزى وذلك لان انحلال الشيء عبارة عن بطلان تركيبه وعوده الى أجزائه الاصلية وان التجزي والتبعض عبارتان عن الانقسام مطلقاً اهـ وقال المولى خضر بك نقيل ان ذا الاجزاء باعتبار انحلاله الى أجزاء كان تركيبه منها يسمى متجزئاً وباعتبار انحلاله الى أجزاء مطلقاً يسمى متبعضاً فهو أعم من المتجزئ لكنه بحسب المفهوم لا بحسب الصدق اهـ

تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ماذكره في المفتاح حيث قال ويسئل
بما عن الوصف تقول مازيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفى عنه تعالى لاستلزامه
التركيب المنافى للوجوب وأما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل
هو منصف عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث
لا يوصف الواجب بالحقيقة عندهم والاوصاف المغايرين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو
الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلبي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويخدشه انه ليس
معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوى (قوله لكن يرد أن يقال الخ)
يعني أنه يقال التقريب ليس بتام لان المعتبر في الماهية المفسرة بأى جنس من الاجناس هو
الجنس اللغوى بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقى أي المقول على مختلفين بالحقائق على مايدل
عليه ماقل من المفتاح والجنس اللغوى أعم لشموله الحقيقة النوعية أيضاً فانهم يعدون البشر جنساً
واذا كان المعتبر في المجانسة الجنس اللغوى الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى
بالمجانسة اللغوية التركيب في ذاته لجواز أن يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان
قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد من تعين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان
مابه الاشتراك غير مابه الامتياز قلت يجوز أن يكون ذلك التعين أمراً عدمياً غير داخل في هويته
تعالى فتأمل وأجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بأن المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي
أى المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك أن ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم
التركيب في ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ماذكر والقرينة
قوله يوجب التمايز بفصول مقومة وأما قوله لان ماهو الخ فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى
العرفي واللغوى لا أن هذا المعنى مراد ويؤيده أيضاً ماسيأتي من قوله ولا يماثله شئ فتأمل (قوله
يعني أن البعد امتداد له الخ) يعني ان كلمة أو ليست للشك المنافي للتعريف بل لتقسيم المحدود
فالحاصل ان البعد امتداد وله نوعان أحدهما القائم بالجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد عن
المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود
الخلاء أي البعد المجرد الذى يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل
لكن قد يطلق على هذا المعنى أيضاً كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء
أو السطح وأما عند القائلين بأنه هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من
المحوى النافين لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط أعنى الامتداد القائم بالجسم (قوله
وهذا التعريف الخ) يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم أو بنفسه انما هو للبعد الموجود
الذى أثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام انما يتصور فيه وأما تعريف البعد الموهوم
الذى هو لاشئ محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمقابلة عليه بأن يقال البعد
امتداد موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم
(قوله وهذا مبني على وجود الحيز) يعني لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز
كما هو مذهب الحكماء من أن القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود وأما عند المتكلمين

(قوله فتأمل) يمكن ان يكون وجهه ان المحذور هو التركيب في الهوية الخارجية وأما التركيب في الحقيقة النوعية فلا ضير فيه اذ لا يلزم الاحتياج في الخارج المنافى لوجوب الوجود والاحتياج في الذهن لا يستلزم الاحتياج في الخارج فلا حاجة الى التزام كون حقيقته النوعية بسيطة ويمكن ان يكون وجهه انه لا حاجة الى التزام كون التعين أمراً عدمياً اذ لو كان وجوديا غير داخل في هويته تعالى لا يلزم التركيب أيضاً في هويته ويمكن ان يكون وجهه ان ما يحصل منه التعين وان أمكن ان يكون أمراً عدمياً لكن التعين هو نحو الوجود الخاص ولا شبهة في كونه وجوديا ويمكن ان يكون وجهه لا يلزم التركيب في الهوية الخارجية بدخول التعين في الهوية الذهنية وان كان أمراً وجوديا ولا نسلم دخول التعين الا في الهوية الذهنية فلينظر

(قوله وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الخ) وذلك لتوقف تحيزه المفروض على الحيز فيلزم ان يكون في صفة التحيز محتاجا الى الغير وهو ينافي الوجوب قال مولانا خالد أقول الحيز اذا كان أمراً وهمياً على ماهو مذهب المتكلمين يكون التحيز الذي يحصل بسبب حصول الجسم في الحيز أيضاً أمراً وهمياً اعتباريا فالاحتياج الى الحيز ليس احتياج الواجب بل هو احتياج الامر الاعتباري الذي هو التحيز الى الحيز ولا خفاء في أنه لا يلزم من ذلك احتياج الواجب ونظير ذلك ان اعتبار الترزيق له تعالى يحتاج الى مرزوق مع انه لا يلزم منه احتياجه تعالى (قوله لجواز ان يكون مقتضى ذاته الخ) قال المولى خالد النظر هل يتعقل ان يكون الامر الوهمي مقتضى الذات لا أظنك في مرية من ذلك. اذ الامر الوهمي يكفيه الاعتبار والتوهم وأيضاً قد سبق ان الايجاب في غير الصفات نقص فلو كان الامر الوهمي مقتضى الذات لزم ايجاب غير الصفات فالاولى في ردهذا الكلام ما ذكرناه آنفاً اه يعني الكلام الذي في القولة السابقة (قوله أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزئاً الخ) هذا الكلام يدل على أنه حين المساواة يكون متجزئاً سواء كان في ذلك الوقت متناهياً أو غير متناه وهو كذلك أما وقت عدم التناهي فظاهر وأما وقت التناهي فلان الحيز كما مر هو الفراغ المتوهم وهو متجزيء البتة فيلزم تجزؤ المساوى له فعلى تقدير التناهي من شق المساواة يلزم كونه متجزئا وهو الذى ذكره المولى المحشي وكونه متناهياً وهو الذى ذكره الشارح رحمهما الله فلو قال المولى المحشي أو يساويه فيكون متجزئا أو متناهياً ومتجزئاً أو يزيد عليه فيكون متجزئاً لكان أولى كما لا يخفى

القائلين بأنه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه. فلا يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقاً. ولو أريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة أزلية المعدوم. ممنوع كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشي ولعل الشارح أراد بقدم الحيز أزليته وهذا أيضاً محال في حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون للمتحيز وضع معين أزلي يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان أمراً وهمياً وان يكون الواجب محتاجاً الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى أو أراد بقدم الحيز قدم المتحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تتالى الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نسلم لزوم الوضع الذى يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه الذاتي لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفى ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الي الحيز وهو ينافي الوجوب وأنا لا نسلم انه يلزم تتالى الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التى لا تبقى زمانين (قوله والاكوان من الموجودات العينية الخ) مبنى على ما مر من أن المتكلمين وان أنكروا الاعراض النسبية باسرها الا أنهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله هذا الترديد الخ) دفع لما يتوهم من أن الترديد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه أو نقصانه فى جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه أحد أولا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للتحيز اذ هم يطلقون على الزائد والناقص فقال زيد فى المسجد وعلي الكرسي (قوله ثم ان هذا الدليل) أي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبنى على تناهي الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بأنه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهياً أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزيا لا يكون مبنياً عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبنى أيضاً على انه تعالى ليس جزء لا يتجزى لانه يتركب عنه غيره ولانه أحقر الاشياء وأخسها والا فيجوز أن يكون ناقصاً من الحيز ولا يكون متناهياً اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له (قوله وجه ضعفه الخ) حاصله منع الملازمة يعني لا نسلم انه لو اتصف أجزاؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة وأخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ماذكره بعض الافاضل في وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعني لا نسلم انه لو لم يتصف أجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لو لم يتصف المجموع أيضاً وفيه ان

نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهي كلامه أقول كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصانا بالنسبة الى الجزء ممنوع لابد له من دليل وعلى تقدير التسليم فثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من أن النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يقم دليل عليه يعتد به (قوله ويرد عليه الخ) اثبات الملازمة الممنوعة يعني أن المراد بصفات الكمال جميعها على أن تكون الاضافة للاستغراق ولا شك أن الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو أصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لاتكون الشرطية الثانية صحيحة أعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي يستلزم السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز أن يكون متصفاً بالوجوب قلت فحينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه. وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ماقيل انه اذا لم يكن متصفاً بجميع صفات الكمال لا يكون واجباً لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه حينئذ يكون ممكناً وكل ممكن حادث وقد عرفت مافيه آنفاً (قوله وأيضاً صفة الكمال الخ) توجيه آخر لاثبات الملازمة يعني أن صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لامطلق العلم والقدرة مثلا وهي لاتوجد الا في الواجب (قوله يرد أن هذا التصريح الخ) يعني أن مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه ان ترى بصيغة المعلوم أو تصريح القوم ان ترى على صيغة المجهول بأن المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه تناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على أن الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة هذا ويمكن أن يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه أصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا وتأييداً لقوله لايماثل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه أصلا والحال انه صرح بأنه انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف (قوله يرد عليه انه يجوز الخ) يعني أن الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ماهو المتعارف بينهم فحينئذ يرد عليه انا لانسلم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز أن يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بأنه لايعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما أن القدرة لاتتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ماقاله الفاضل الجلبي يرد عليه أن المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نقض بالمادة التي أوردها المحشي لان كل مايوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي تتعلق بها القدرة أعني الممكنات دون الواجب هنا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على مايصح أن يعلم ويخبر عنه أو الممكن لم يرد ماذكر كما لايخفى لكن لايحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن. وليس مما

(قوله أقول كون عدم الاتصاف الخ) قال بعض أرباب التحقيق فيه نظر أما في الاول فلان كون عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال على تقدير التركيب نقصاً مما لا يشك فيه اذ الظاهر ان الكل في مثله عين الاجزاء بل الظاهر ان الصفة القائمة بالمجموع من حيث هو صفة للجزء والكل مما كالحياة والعلم فليس فيه تجرد الجزء عن الحياة والعلم فكيف يكون المركب حياً وعالماً ولا توجد تلك الصفة في أجزائه وأما في الثاني فلان الجزء اذا كان ناقصاً كان حادثا واذا كان حادثا كان الكل حادثا أما الثاني فظاهر وأما الاول فلان المقدمة المشهورة من ان الوجوب معدن كل كمال مبرهن عليها في الكتب عند جميع العقلاء بل يكاد ان يلتحق بالاوليات لان النقص يقتضي وجود الحالة المنتظرة وهذا لا يتصور في وجوب الوجود والا لزم قلب الحقائق لان الانتظار شأن الامكان. وقد قالت الفلاسفة كل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان له حالة منتظرة وقد أقرت به جميع أرباب الآراء فالحق ان النقص يقتضي الحدوث لامحالة

(قوله ان أريد ما يصح ان يعلم) أقول في جوابه ان المراد بالشئ في القضية الاولى أعني قوله ولا يخرج عن علمه شئ ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالشئ في القضية الثانية أعني قوله ولا يخرج عن قدرته شئ الموجود أو الممكن فلا تكون العبارة في أداء المقصود بالنسبة الى علم الله تعالى قاصرة ولا بالنسبة الى قدرته متجاوزة عن الحد فان قيل كيف يجوز ان يراد بلفظ الشئ معنيان قلنا قال المولى حفيد السعد في مجموعته المشهورة أنا حذف لفظ بقرينة ذكره مرة يجوز ان يخالف المقدر المذكور بحسب المعنى مثلا اذا قيل زيد ضارب وعمرو أى وعمرو ضارب وأريد بضارب في كل مبتدأ معنى آخر جاز والدليل عليه ان صاحب الكشاف قال بان قوله وكثير من الناس عطف على ما قبله بتقدير ويسجد بقرينة قوله ويسجد له من في السموات ومن في الارض وجعل السجود في المعطوف عليه بمعنى الانقياد وفي المعطوف بمعنى وضع الجبهة وتبعه السعد في الآية المذكورة وفي قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم لكنه خالفه صاحب المغني وشرط اتحاد المحذوف والملفوظ بحسب المعنى وبني عليه امتناع قولنا ليت زيداً قائم وعمراً لان الخبر المذكور متمنى والمحذوف ليس كذلك بل هو خبر المبتدأ خذه خالصا ودع ما كدراه من تقريرات بعض الافاضل (قوله وأما الجزئيات الغير المتغيرة الخ) قال المولى خالد مادية كانت كالاجرام الفلكية أو مجردة كالعقول ومخالفة مشهور المذهب مع ما حققه الدواني من مذهبهم انما هي في الجزئيات المادية الغير المتغيرة كالافلاك في ادراكه تعالى اياها على المشهور من مذهبهم من حيث الجزئية وعلى ما حققه من حيث الكلية وهذا هو الحق لما مر من ان المادي لا يدرك الا بالالات الجسمانية وأما الجزئيات المتغيرة فعلى المشهور والتحقيق ادراكها من حيث الكلية لا من حيث الجزئية اه

يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب أن يعلم أن عبارة المتن قاصرة عن أداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشئ على الموجود أو الممكن لان دائرة العلم أوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم أن تكون الممتنعات متعلق القدرة أيضاً أن أريد ما يصح ان يعلم (قوله لا يعلم الجزئيات) يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو لا كالاجرام الفلكية الثابتة على أشكالها من حيث أنها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا بالآلات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة من الشركة على ما هو شأن كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بأن في ساعة كذا خسوفا . فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعاً عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لا في المدرك هذا ما أفاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه أشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث أنها جزئيات بل على الوجه الكلي وأما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث أنها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بأن معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بأنها واقعة الآن أو غداً أو أمس فانه لو كان عالماً كذلك فاما أن يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مستمراً لا يتغير أصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانياً كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانياً كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضياً وبعضها حاضراً وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده في أوقاتها بلا

تغير أصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لايعلم الجزئيات راجعاً الى أن علمه تعالى ليس زمانياً هذا لكن قال الامام ان اللائق بأصولهم انه تعالى لايعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو لا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الآلة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم مايتوهم البعض من أن علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وأحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام (قوله المنافي للايجاب هو القدرة الخ) يعني أن للقدرة معنيين أحدهما صحة الفعل والترك أي يصح منه الايجاد وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه تعالى والى هذا ذهب المليون وهو مناف للايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكانتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لايستلزم صدق طرفيها ولاينافي كذبهما وهذا المعنى لاينافي الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لاينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل مادام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لاينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته (قوله فمتفق عليه بين الفريقين) قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشيئة الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ماصرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته تعالى كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ٭ ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شيء من الطرفين لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ . (قوله هذا انما يدل على زيادة الى آخره) يعني ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدثي الذي هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثي ولا كلام في زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم ومايصدق هو عليه على ذاته يعني انه كما ان في حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك أم ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحث مايترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات ولاشك ان ثبوت المشتق لايدل على ذلك فمنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته

(قوله من تغير العلم الخ) هذا ممنوع عند المتكلمين قال في الطوالع انا لانسلم انه عند تغير المعلوم يلزم الجهل وانما يلزم ذلك لو لزم من تغير التعلق والاضافة تغير العلم وهو ممنوع فانه عند تغير المعلوم يتغير التعلق والاضافة دون نفس العلم الذي هو صفة حقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته بل التغير في اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة في ذلك اه (قوله وفي الثاني الخ) هذا أيضاً ممنوع عند المتكلمين قال قدس سره في شرح المواقف وادراك المتشكل انما يحتاج الى الآلة الجسمانية اذا كان العلم حصول الصورة وأما اذا كان اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة فلا حاجة اليها اه (قوله لازمة لذاته الخ) ولذا حكموا بقدم بعض الممكنات لكن الحق ان المشيئة اللازمة لذاته انما هي المشيئة المتعلقة في الازل بوجود المقدورات فيما لايزال حتى يكون متفرداً بالقدم الزماني فانه من خواص الالوهية كذا ذكره بعض الفضلاء (قوله ولا ينافي كذبهما الخ) وذلك لان مدار صدق الشرطية على صدق التلازم بين الطرفين لا على صدق النسبة التي في كل واحد منهما (قوله عبارة عن علمه تعالى الخ) ينافيه ماسبق من قوله في الحاشية السابقة لازمة لذاته كلزوم العلم فتأمل (قوله فلا يكون الاتفاق الخ) فيه نظر ظاهر اذ لو كان كذلك لكان المشية مجازا على قول الحكماء اذ لم توضع للعلم بل المشية عند الفريقين مستعملة في معناها الحقيقي الذي هو القصد لكن ذلك القصد عند الحكماء يتحقق في ضمن العلم لا في ضمن شيء آخر وراءه بخلافه عند المتكلمين فالاتفاق من حيث اللفظ والمعنى جميعاً اه كلنبوى . (قوله

(قوله ان أراد اقتضاء ثبوت الخ) يعني ان أراد بأن ثبوت المشتق للشئ يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما مأخذهما في الخارج لانهما أمران اعتباريان على ماحقق وان أراد أنه يقتضي ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشئ يقتضي أن يكون ذلك الشئ متصفا بمأخذ الاشتقاق فسلم لكن لايتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز أن يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشئ بالامور الاعتبارية في الخارج أجاب عنه بعض الفضلاء بأن المراد هو الثاني والمقصود منه أن المعنى الذي دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعمه المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره وأما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الضوء مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور العينية فرع الوجود النفسي فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه أن كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور في كلام المحشي قبيح اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول أصلا وفيه انما يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع الى الشئ لكنه يحتمل أن يكون راجعا اليه وأن يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى (قوله وقد فرعوا الخ) تأييد لان غرضهم من ذلك أثبات كون الصفات موجودة (قوله لعل مرادهم الخ) يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له أنه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها تميز الاشياء وتنكشف عنده لا نفي العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا أسود لا سواد له فحينئذ يكون راجعا الى ماذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما (قوله قلت يأباه قولهم الخ) يعني يأبى عن أن يكون المراد ماذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية أيضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من أن العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو أثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة نعلم أنهم ينفون العلم رأسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم أن المراد بالعالمية هنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال وهو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره أحد اذ لو أنكره لزم عنه انكار كونه تعالى عالما وأما العالمية التي هي حال فقد اثبتها أبو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقالا انها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بوجود لها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة

(قوله وأما ثبوته الخ) جواب عما يقال يلزم المحذور السابق حينئذ من أنه لا يتم غرضهم من أثبات وجود الصفات (قوله فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض الخ) لو سلم هذه المقدمة كانت كافية في أثبات المطلوب فتدبر (قوله ولما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف لموصوفه الخ) أى لموصوف ذلك المأخذ وهذا العلم حاصل مما ذكره الشارح (قوله بحكم المقدمة السابقة الخ) القائلة واما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف الخ قوله يدل على ثبوت السواد في الخارج الخ لقائل أن يمنع هذه الدلالة مستنداً بأنه لو لم يعلم قبل الاتصاف ثبوت السواد في الخارج لا يدل الاتصاف المذكور عليه أصلا (قوله فرع الوجود النفسي) أى للطرفين وفيه أنه انما فيد الوجود الرابطي بين الامور العينية فلا حاجة للاستناد في الوجود النفسي للطرفين الى حديث الفرعية فتأمل (قوله الاتصاف بهذه الاضافة) أي اتصافه تعالى بالتعلق الخاص الذى يجعله جمهور المتكلمين علماً ويحكمون عليه بكونه علماً والاضافة في قوله لا نفس الاضافة عبارة عن تعلق الذات بالمعلومات قال فيها للعهد قال المولى خالد ولا يخفي ان ماذكره المولى المحشي في توجيه كلام المحشي الخيالي لا يكاد يفهم منه نهو ألغاز في ذلك المعنى ماليس يرضي عند الذوق السليم واليه أشار رحمه الله في آخر الحاشية بقوله تأمل تخذ ماصفا ودع ما كدر والصافي عندي هو فسنقله عن الغير بقوله وقيل في توجيهه الخ اه

(قوله متصف بالاضافة التي هي الانكشاف والتميز) أشار الى أن اضافة الاضافة في عبارة المحشي الخيالي بيانية ثم معنى اتصافه تعالى بالتميز والانكشاف هو انه متصف بكون الاشياء متميزة منكشفة عنده فلا يرد أن الانكشاف والتميز من صفات المعلومات فكيف يتصف به الواجب تعالى وذلك لان صفته هو التميز والانكشاف المقيد بعنده فتدبر (قوله اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة الخ) قال بعض أفاضل المحققين فعلى هذا لو قيل الصفات مثل العلم والقدرة لاهو مفهوما ولا غيره ذاتا بل عينه ذاتا لوافق العبارة المنقولة عن المشايخ أيضاً وان حمل كثير من المتأخرين الغيرية الواقعة في كلامهم على الغيرية الانفكاكية فانه دقيق لا يقال كيف يصح صدق القدرة المغايرة لذات الواجب عليه والصدق لا يصح بدون الاتحاد لانا نقول ذات الواجب من حيث التأثير نفس القدرة ومن حيث الانكشاف نفس العلم ومن حيث الترجيح لاحد الطرفين نفس الارادة فهي متغايرة ومغايرة لذات الواجب مفهوما ومتحدة ذاتا وهذا بعينه معنى الحمل والصدق (قوله بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأننا) اذ العلم في شأننا يحمل ويصدق على علمنا لاعلى ذاتنا فيقال علمنا علم ولا يقال ذاتنا علم بخلاف مايحمل ويصدق عليه علم الواجب فانه نفس ذاته فيقال القديمة ذات الواجب من حيث الانكشاف علم (قوله مقولا بالتشكيك) لان وجوده في بعض افراده أقوى منه في البعض الاخر لكونه قائماً بذاته ومعلوم ان القائم بذاته أقوى من القائم بغيره (قوله فعلم الجواب من لزوم الخ) صواب العبارة فعلم الجواب عن (بالعين المهملة والنون) لزوم بطلان التوحيد لتعدد الصفات القديمة أيضاً أي كما علم الجواب عن لزوم بطلان التوحيد لتعدد الذات والصفات

هنا اذ هي ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها أحد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ماقال الفاضل المحشي هنا فانه مبني على عدم الفرق بين المشبين فانظر فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية يأبى عما ذكر لان العالميـة أيضاً ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم لاعلم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالميـة أيضاً كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساوية الاقدام في ذلك تأمل خذ ما صفا ودع ما كدر (قوله وكذا قولهم عالم بالذات) يعني يأبى ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالميـة التي هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس أمراً حقيقياً زائداً على ذاته تعالى في الخارج والعلمية أيضاً كذلك فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة فعلم أنهم ينفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالي (قوله فيه تأمل الخ) اى في دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز تأمل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على أن فاعلها متصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة عالميـة وأما اتصاف فاعلها بصفة أخري التي هي مبـدأ لتلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواقف انه لا حجة على ثبوت أمر سوي الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير أحـد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وأمثالها مما لايدرك الا بالكشف ومن أسندها الى غير الكشف فانما يري له ماكان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى بأساً في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة (قوله لهم أن يقولوا) أي للقائلين بعينية الصفات أن يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقـدرة مثلا محال وهو ليس بلازم اذ لانقول بأن كونه قادراً عين كونه عالمـا بل نقول ان مايصدق عليه القدرة أعني ذات الواجب تعالى يصدق عليـه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحـدة (قوله لهم أن يقولوا) يعني لهم أن يقولوا ان ماصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف مايصدق عليه العلم في شأننا فانه غير قائم بذاتنا لكونه مغايرا لذواتنا ويجوز أن يكون للعلم أفراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بأن يكون مقولا بالتشكيك (قوله قد اقتصر على الاول)أي بيان نفي المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لاهو ولا غيره ولم يقل ولا هي متغايرة (قوله لكن أشار الخ) يعني أشار المصنف بنفي تعدد الذات والصفات القديمة بنفي التغاير بينهما الى ان التعـدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب من لزوم بطلان التوحيـد بتعدد الصفات

القديمة أيضا اذ ليست مغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست مغايرة للذات والفاضل المحشي قال اشار الخ أى اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس في كلام المصنف قوله فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح مما لامعنى له (قوله ولان الغرض الاصلى) عطف على قوله لان الجواب التام أي انما قال اشار لان المقصود الاصلي بيان حكم الصفات لاالجواب اذ لامدخل لقوله لاهو في الجواب بل هو يتم بنفي المغايرة (قوله ولك ان تحمل كلام المصنف الخ) يعني ان الشارح حمل كلام المصنف على أنه لايلزم التعدد مطلقاً ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذى ذكره بقوله لقائل أن يمنع توقف التعدد على التغاير ولك أن تحمل كلام المصنف على أنه لايلزم قدم غير الله تعالى وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون عين ماذكره الشارح بقوله فالاولى أن يقال المستحيل الخ ولا يرد السؤال الذى ذكره بقوله ولقائل أن يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقاً نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم أعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فانهم (قوله وانما حمل الشارح الخ) أى انما حمل الشارح كلام المصنف على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقاً وفي قول الشارح والاولى دون أن يقول والصواب اشارة الى ماذكره المحشي (قوله وان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضاً) يعني كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشئ مع العلم به التزام (قوله ولذا قال في المواقف الخ) فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر (قوله ولا شك ان لزوم الذاتية للانفكاك من أجلى البديهيات) هذا انما يتم أن لو قالوا بالانفكاك بالمعنى الحقيقي وأما لو قالوا بالاشراق والتعلق على مانقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة في تكفيرهم ماذكره بقوله على أن قوله تعالى * وما من اله الا اله واحد * يعني انهم انما كفروا لاثبات الآلهة الثلاثة لا لانهم أثبتوا القدماء الثلاثة ومعني اثباتهم الآلهة الثلاثة انهم سووا الثلاثة في الرتبة واستحقاق العبادة على ماصرح به الشارح في بحث حذف المسند من شرح التلخيص لا لانهم يثبتون وجوب وجود لكل من الثلاثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف انه لامخالف في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية أي النصارى فما ذكره المحشي كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة محل بحث اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لايدل على كونها ذوات مع انه لاحاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازى فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلاثة بأنهم يقولون باقنوم الأب وهو الذات وأقنوم الابن وهو العلم وأقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور بقوله وجوابه الخ مبني على هذا التفسير وأما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلاثة بأن الله ثالث الآلهة الثلاثة الله والمسيح ومريم ويشهد له قوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله * فوجه تكفيرهم ظاهر لاسترة عليه لقولهم بذوات ثلاثة (قوله وأيضاً ترتب الخ) يعني أن ترتب الحكم على المشتق يدل على أن مأخذ اشتقاقه علة لذلك الحكم كما في

حيث صرح بنفي المغايرة بينهما (قوله وحمله على كلام الشارح مما لامعنى له) لان الكلام مسوق مع المصنف لانه هو الذى نسب اليه الاشارة الى الجواب والاقتصار على الاول (قوله الا الثنوية لا الوثنية) قال في المواقف فان الوثنية لايقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفة الالهية وان أطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على أنها تماثيل الانبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ماهو آلة حقيقة وأما الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيراً وشراً وان الواحد لا يكون خيراً وشريراً بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة والمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة والمجوس منهم قالوا فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان اه

(قوله لانهم محكوم عليهم بالكفر) قال العلامة القبرسي لقائل ان يقول لم لايجوز ان يكون حكم الله عليهم بالكفر تغليظاً وتشديداً لا تحقيقاً وكيف يدل هذا الدليل على كفرهم على تقدير القول بالعينية والاشراق والتعلق مع ان الصوفية قائلون بعينية الصفات والاشعرى بعينية الوجود للواجب على ان الصوفية يقولون أيضاً بعينية الخليفة للمستخلف فنقول اما عينية الخليفة للمستخلف ففي العلم دون استحقاق العبادة وقول الاشعرى بعينية الوجود تنزيهاً عن التركب وقول الصوفية بعينية الصفات لبيان كمال الوحدة وأما قول النصارى بالاقانيم الثلاثة فلبيان استحقاقها للمادة يدل على ذلك استمدادهم منهم في كل أمورهم على جهة الاصالة دون الوساطة وحصر نظرهم عليهم عند حاجاتهم اه (قوله والاولى أن يقال الخ) نبه انه يؤدى الى القول بالايجاب وقد عد النصارى من المتكلمين القائلين بالاختيار تأمل (قوله لامعنى لانتقاله) لقائل ان يقول لعلهم يعنون به الاشراق والتعلق والفيض والبروز والظهور تدبر (قوله أى ذو وضع) أى قابل للاشارة الحسية ولو بالتبع وانظر ما معنى هنا التفسير هنا فانهم أعابأتون بهذا الوصف فى تعريف النقطة احترازاً عن دخول المجردات في تعريفها لا في تعريف الكم المتصل ولا في تعريف الحد المشترك تدبر (قوله لا انفصال بهذا المعنى في الواحد) أى بمعنى عدم حد مشترك بين أجزائه اذ ليس له أجزاء فضلا عن عدم الحد المشترك لا يقال السلب كما يصدق بوجود والعدد الاجزاء مع عدم الحد المشترك بينها يصدق بعدم الاجزاء أيضاً لانا نقول العدد من الكم والكم أخذ فيه اقتضاء القسمة فالسلب ليس هناك صادقاً الا في التقدير الاول (قوله لانه من الامور الاعتبارية الخ) فان قيل كيف يتصور كون الواحد الاصل للاعداد أمراً اعتبارياً وكون الاعداد الفرع له أموراً خارجية قلنا لنا ان نمنع تلك الفرعية ونقول بتركب الاعداد من الاعداد التي تحتها ولنا ان نسلمها ونقول انه ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد على ما هو المشهور فتأمل

قوله تعالى ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على أن علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلاثة يدل على أن علة كفرهم هو القول بأنه ثالث ثلاثة فان كان علة الحكم منحصراً في التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله وعبارة الشارح تشير الى الاول) أى ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزمهم ذلك (قوله وبالاقنوم الخ) الاقنوم الاصل قال الجوهرى أحسبها أنها رومية وقيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلاثة أصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده أو لانها أصول الالوهية (قوله وقد يوجه بأنه ميل الخ) قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة أخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحياة ان الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة أخرى والاولى أن يقال كانه ميل منهم الى نفي ما سوى العلم والحياة (قوله لكن لايلائمه قولهم بالقدماء الخ) وكذا لايلائمه انتقال أقنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لامعنى لانتقاله (قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة) أعنى الذات والوجود والعلم والحياة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات يمكن أن يقال قولهم بالقدماء الثلاثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن أقنوم الاب بالذات قال القاضى في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحياة (قوله العدد هو الكم المنفصل الخ) الكم هو العرض الذى يمكن لذاته أن يفرض فيه شئ غير شئ فان كان بين أجزائه حد مشترك أى ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للآخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين أجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة وأربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عدداً داخلا فيه بل ليس كما ان الوحدة تقتضي اللاقسمة ولهذا قالوا انه من قبيل الكيف على أنه يمكن منع كونه عرضاً لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين (قوله ولذا فسروه) أي ولأجل ان الواحد ليس بكم منفصل

(قوله انهم اتفقوا الخ) فيه ان الخلاف مشهور في ان الاعداد هل هي مركبة من الاعداد التي تحتها أو من الآحاد ويمكن الجواب بانه لم يعتبر ذلك الخلاف لقوة براهين ان العدد مؤلف من الوحدات (قوله الى غير ذلك) من ثمانية واثنين وتسعة وواحد (قوله فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة) فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها اذ لو كان شئ منها داخلا فيها لما أمكن تصور حقيقتها بدونه (قوله أوهو من قبيل الخ) وأجاب أيضاً المحشي المدقق بأنه يمكن ان يقال ليس معنى قوله معا ان . البعض جزء من البعض أى بعض كان بل البعض الخاص الذي هو الواحد تأمل (قوله والمراد بالازلي) في قولنا وان كانت ازلية واحتاج الى بيان هذا المراد لئلا يتوهم ان المراد بكون الصفات ازلية أنها من قبيل الاعدام الازلية أعني انها غير موجودة بل معدومة لابتداء لعدمها أفاده عبد الرسول (قوله دون المعنى الاعم) أى الشامل للقائم بنفسه والقائم بغيره (قوله أعني مالا ابتداء له أصلا) أى سواء كان قائماً بنفسه أو بغيره (قوله لعدم استلزامه) أى لعدم استلزام تعدد القدماء بالقدم الزماني فقط اذ القديم الزماني أعم مطلقاً من القديم الذاتي اذ مالا يكون مسبوقا بالعدم الذي هو مفهوم القديم الزماني أعم من ان يكون محتاجا الى شئ كالصفات وكالعقول على رأى الحكماء أولم يكن محتاجا الى شئ أصلا كالقديم الذاتي الذي هو الواجب تعالى شأنه (قوله موجباً بالذات)أى في أفعاله وصدور الموجودات عنه والا فهو سبحانه موجب في صفاته على الرأى الاظهر (قوله اشار بذلك)أى بتخصيص القول المذكور حيث أخرج عن حكم الحدوث الممكن الواجب لذات الواجب أى الغير المسبوق بالقصد والاختيار فيفهم منه ان الممكن المحكوم عليه بالحدوث الممكن المسبوق بالقصد والاختيار لا مطلق الممكن لكن لا يتم هذا التخصيص عند من يجوز ان يسبق القصد والاختيار على الممكن سبقاً ذاتياً فقط فعنده لا بد من زيادة في التخصيص على هذا القدر

والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه أي جانبيه أحدهما جانب فوقه والآخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه أعني الواحد والثلاثة وقس على ذلك (قوله فكلام الشارح الخ) أى جعله الواحد من مراتب العدد اما مبنى على هذا المذهب أو مبني على التغليب يعني أطلق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد على مايشمله تغليباً للاكثر على الاقل (قوله يرد عليه) أى يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزأ من البعض انهم اتفقوا على أن جميع مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالماهية مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة عشر وحدات لا خمسان ولا ستة وأربعة ولا سبعة وثلاثة الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بأن تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس بأولى من تركبها من الثلاثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغني عما عداها أجاب بعض الفضلاء بأن المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وربما أو هو من قبيل أجزاء الكلام على متفاهم العرف (قوله وقد يجاب أيضا بأن القديم الخ) يعني منع الملازمة أى لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم أزلى قائم بنفسه غير محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت أزلية والمراد بالازلى مالا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم أعنى ما لا ابتداء له أصلا (قوله ولو سلم) منع لبطلان اللازم أى ولو سلم أن القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائماً بنفسه أولا فلا نسلم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم احتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتي والزماني المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته (قوله ولا يخفي انه لا يوافق مذهب المتكلمين) لان القول بالقدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات (قوله قد سبق ما فيه) أى قد سبق في الشرح أن القول بامكان الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى أنه مسبوق بالعدم ولا يخفي عليك أن القول بمخالفة هذه الكلية أهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بأن كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح أشار بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن الخ (قوله بقدم المشيئة)

قالوا ان المشيئة صفة واحدة أزلية يتناول جميع ما شاءالله تعالى لها من حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد (قوله وفسروه بالقدرة على التكلم) قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محدث وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء ان كان قائماً بذاته فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مبايناً للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد (قوله فالتفريع المذكور الخ) أي المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقاً لان الصعوبة في اثبات البعض أيضاً باق نعم نعلم ان نفيهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل المحشي والجلبي في تصحيح التفريع كلام لا يرضي بسماعه الآذان الكريمة (قوله قالوا الخ) أى بينوا صحة التفسير المذكور بأنه مأخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والا لزم أن لا يغاير زيد ثوبه وأمتعة الدار وهو باطل قطعا (قوله سواء كان بحسب الوجود الخ) اشارة الي بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود أحدهما الخ بقوله أي يمكن الانفكاك بينهما يعني أنما فسره به اشارة الى أن امكان الانفكاك أعم من أن يكون بحسب الوجود بأن يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أو بحسب الحيز بأن يتحيز أحدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه لا مايوهمه قوله يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود (قوله فلا يرد النقض الخ) لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على مامر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكانا متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ العدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهي كلامه أقول لو أريد بالامكان الامكان الذاتي لزم أن يكون الصفات غير الذات لانه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ماهو الحق ولو أريد بالامكان امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله لكن يرد الالهان المفروضان) وكذا المجرد ان المفروضان كالعقول والنفوس اللتين أثبتهما الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما (قوله فليتأمل) وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب أن تكون متحققة لان الناقض مدع لابد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد فرض الاله وما قاله الفاضل المحشي من أن النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين

(قوله وللفاضل المحشي والجلبي الخ) أسد جواب هنا ان الصعوبة في كلام الشارح ليست منحصرة في الوجه الذي اعترض به المعتزلة على الاشاعرة بل تشمل كل ما ورد على القول بالصفات فليتدبر (قوله اشارة الى ان امكان الانفكاك أعم) فعلى هذا معنى تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وجود أحدهما في نفسه مع عدم الآخر في نفسه أو وجود أحدهما في حيز مع عدم الآخر فيه ولا يخفى ما فيه من البعد عن الفهم فالاظهر أن يغير التفسير المذكور الى أن الغيرين موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم كما ذكره بعضهم لان تفسيرهم بعيد عن ارادة التعميم (قوله على مامر) في مبحث حدوث الاعراض وفيه اشارة الى أن ذلك غير تام على مامر أيضاً من أنه يجوز أن يكون وجود القديم متوقفاً على عدم أمر مانع فيحدث ذلك الامر المانع من وجود ذلك القديم فينتفي ويتعدم ذلك القديم فهذا جواب آخر عن النقض المذكور لانه حينئذ يمكن الانفكاك بين الجسمين القديمين بحسب الوجود (قوله لعدم تحققهما) أى عدم تحقق مادتهما أعني الجسمين القديمين والالهين المفروضين .

بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الي ذاتيهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية إمكان مادة النقض لافرق في الالهين والجسمين القديمين في أن وجود كل منهما ممتنع بالنظر الي الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الي ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لايخفي (قوله لما كان عدم الانفكاك الخ) أى ان الشارح لما كان بصدد بيان أن الصفات لاتغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان الا أنه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متحيزين (قوله والا فمجرد الخ) أى وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهراً فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لانتقاضه بالجسمين القديمين على ماعرفت وقد عرفت أيضاً أن مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفي الشارح به (قوله فانهم قالوا بمغايرة الخ) قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى أن الصفات منها ماهي عين الموصوف كالوجود ومنها ماهي غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقاً ورازقا ومنها مالايقال لاعين ولا غير وهي مايمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالي بناء على أن المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل أن بعضها عين الصفة الاخرى أو غيرها كذا في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك ان ماقال الفاضل المحشي الظاهر أنهم لم يقولوا بمغايرة الصفات الحادثة لموصوفها كلام لايعبأ به (قوله وبهذا يظهر الخ) أي ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثة ظهر أن استدلالهم السابق أعنى أنه يقال فى اللغة والعرف مافى الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على أن الصفة المحدثة أيضاً لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحياة والمشيئة وغيرها مع صدق ذلك الكلام (قوله قد عرفت أن المراد الخ) يعنى قد عرفت في الحاشية السابقة أن تفسير الشارح قوله يمكن أن يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر بقوله أي يمكن الانفكاك للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز أن ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع في الحيز فان العالم متحيز فى حيزه وليس الصانع متحيزاً فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لايرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ

(قوله على تقدير تسليم كفاية إمكان مادة النقض) وعدم اشتراط تحققها وفي هذا اشارة الى أن ذلك التسليم أيضاً مختل لاتفاق العلماء على اشتراط تحقق مادة النقض ولا يكفى بمجرد امكانها (قوله ليتم البيان) أى بيان عدم المغايرة بينهما اذ عدم المغايرة يتوقف على انتفاء كلا الانفكاكين اذ بثبوت واحد منهما تثبت المغايرة (قوله غير كاف) أى في انتفاء الغيرية (قوله والنقض المذكور غير وارد) أى وقد علمت أن النقض المذكور غير وارد لما ذكره المولى المحشي من أن مادة النقض يجب أن تكون متحققة (قوله كالوجود) أى كالوجود في الواجب فانه عين الواجب على مذهب الحكماء وطائفة من محققي المتكلمين كما صرح به العلامة الدواني أو كالوجود في الواجب والممكن فانه نفس الموجود واجب كان أوممكناً على مذهب بعضهم على مافصل في حكمة العين والمواقف وان ذهب بعض آخر الي أن الوجود غير الموجود فيهما وتبعه جمهور المتكلمين (قوله وبما ذكرنا) أى من قول صاحب المواقف نقلا عن الآمدي من ان من الصفات ماهو غير وهو كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف (قوله والمشيئة وغيرها) فلو كانت الصفة المحدثة مغايرة للموصوف لكان هذا القول كذبا مع انه صادق بلا شبهة (قوله وكذا لايرد الاشكال) فيه نظر لان الحيز من خواص الاجسام كما يدل عليه تعريفه بفراغ يشغله الجسم فلا ينفك العرض عن المحل في الحيز بأن يكون حيز كل مغاير الحيز الآخر كالجسمين القديمين فالحق أن مراد الخيالي مجرد دفع النقض بالعالم مع الصانع لاتصحيح التعريف من كل وجه والا فيرد عليه الجزء مع الكل أيضاً بناء على أن الجزء ينفك عن الكل في الوجود فيما لو كانا جسمين بناء على أن حيز الجسم لايمكن أن ينقص عنه ولا أن يزيد عليه كما سبق عن الخيالي فحيز الجزء غير حيز الكل الا أن يقال حيز الجزء جزء من حيز الكل فلا يكونان غيرين أفاده الكلنبوي ويؤيده

ان المحل كما ينفك عن العرض في الوجود فكذا ينفك عنه في الحيز فتخصيص أحدهما بالذكر مما لاوجه له فهذا يدل على أن مراد المحشي الخيالي بجرد دفع الاشكال بالعالم مع الصانع وأيضاً كون الحيز للعرض محله غير صحيح ويدل على هذا أمران الاول انهم فسروا الحيز بالفراغ الموهوم وليس المحل فراغا . الثاني انهم قالوا ان العرض تابع فى التحيز لمحله فهذا مشعر بأن حيز العرض حيز محله الا أنه لاحدهما بالذات والثاني بالعرض (قوله مع عدم جواز الخ) بناء على أن محله الشخصي الذي هو زيد مثلا وزيد لكونه عبارة عن الحيوان الناطق مع التشخص متقوم بالتشخص لانه جزؤه أقول ان كان التشخص جزأ من محله فعلى تقدير صحته يلزم أن لا يكون غيره عندهم فلا يصح قوله غير محله والا فلا يكون محله متقوما به فالحق ماقيل بعد وما أورده عليه مدفوع بأنه أنما جعله مقابلا للاعراض اللازمة لانهم ذكروه مقابلا لها لا لكونه مقابلا لها في الواقع الا أن يقال التقوم بمعنى التحصل فيكون المحل متقوما بالتشخص بمعنى كونه متحصلا موجوداً به وهذا المعنى يوجب كونه موقوفا عليه في الوجود جزءاً كان أو خارجا لازما فلا يصح ان يسلب التقوم بالتشخص بهذا المعنى عن المحل نعم التقوم به ظاهر في الجزئية وكاف نيما سبق له من اخراج الجزء والكل من الغيرين وعاقرر ناظهر ان التشخص عرض لازم مقوم والاعراض اللازمة المتفرعة اللازمة على الوجود اعراض لازمة متأخرة والتشخص والوجود متلازمان في المشهور متحدان فى تحقيق الجلال الدواني وتابعيه أفاده الكلنبوي وفي قوله جزءا كان أو خارجا اشارة الى المذهبين المشهورين في التشخص مذهب المتأخرين الذاهبين الى أن التشخص أمر زائد على الماهية النوعية نسبة الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركباً من الجنس

ينفك المحل عن العرض في الوجود بأن ينعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الجلبي ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس بشئ منشؤه قلة التدبر * قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بأن هذا لا يستقيم على ماهو المقرر المحقق عندهم من أن كلمة أو في التعريف للتقسيم دون الترديد وحاصله أن المراد بأو أن قسما من المحدود حده هذا وقسما آخر حده هذا فالمعنى حينئذ أن قسما من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين فى الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه أقول هذا انما يرد أن لو كان التعميم مستفاداً من كلمة أو وليس كذلك كيف وهو غير مذكور فى تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود أو في الحيز حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما اى نوع كان من الانفكاك نعم لايتم الجواب الذى ذكره المحشي اذا أخذ كلمة أو في التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود أو فى الحيز اذ لا يمكن التعميم حينئذ لان كلمة أو للتقسيم لا للترديد تأمل (قوله نعم يرد الاشكال الخ) أى يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو أريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما فى عدم أو في حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم فى العدم لاستحالة عدمه تعالى ولا فى الحيز أيضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم في العدم والحيز جميعاً (قوله ان قلت لعلهم أرادوا الخ) يعنى لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز أن لا يكون أحدهما قائما بالآخر أو قائماً بمحله وأن لا يكون متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع أن لاتكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز أن لايكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع أن يكون الصانع محلا للعالم أو محلا لمحله أو جزأ لشئ وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز أن لا يقوم العرض بالمحل بأن ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين (قوله قلت مثله الخ) حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وهل هذا الا تفسير وتخصيص مأخوذ من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف أعم وتعميم كل تعريف أخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى (قوله على أنه يرد الخ) أى مع كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير أن يكون موجوداً غير محله مع عدم جواز أن لا يكون محله متقوما به وكذا الاعراض

والفصل والتشخص ومذهب القدماء الذاهبين الى انه ليس في الشخص أمر سوى ما في الحقيقة النوعية فحقيقة الشخص هي حقيقة النوع بعينه (قوله انما هو في الصفات اللازمة) الظاهر ان الشيخ لاينكر كون الصفة الغير المفارقة المثل لازمة بحسب بادئ الرأي كسواد الحبشي وان لم تكن لازمة بحسب الحقيقة ونفس الامر فالمراد بالصفة اللازمة مثل هذه الصفة فلا حاجة الى التكلف الذي ذكره للاضراب (قوله وان كان الدليل) هو ما ذكره المحشي الخيالي في صدر المبحث بقوله قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة (قوله بمقتضيه) يمكن ان يكون مراد بعض الفضلا بان هذا هو المشهور من مذهب الشيخ هذا الاقتضا (قوله لما تقرر عنده من تجدد الاعراض) قد عرفت ان الظاهر كون الشيخ لاينكر لزوم الصفة المتجددة المثل بحسب بادئ الرأي وان كانت محدثة (قوله اذ يتحقق) علة لقوله مخالف وقوله حينئذ أي حين تجدد الاعراض (قوله ومن جانب الصفة بحسب الحيز) لما مر عن المولى المحشي ان حيز الموصوف مكانه وحيز الصفة الموصوف وقد عرفت ما عليه فتذكر (قوله ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات الخ) الانسب يكون الكلام في وجود الموصوف بدون الصفة وعدم وجوده بدونها كما افصح به كلام الشارح والمحشي الخيالي ان يقول ان انفكاك الذات عن الصفة اللازمة بل القديمة ممكن بالقياس الى نفس الذات وان منع الخ لكن المراد بما ذكره ما ذكرناه (قوله أعني الامكان الوقوعي) لقائل ان يقول لو كان المراد ذلك فاي حاجة الى ادراج لفظ الامكان في تعريف المتغايرين بل فيه ضرر توهم غير المراد (قوله لزم ان لا يكون الذات مغايراً للعرض اللازم) لعدم وقوع الانفكاك بينهما للزوم ذلك العرض وهو المعتبر في المتغايرين على تقدير عدم الكفاية بمجرد الامكان الذاتي ولقائل ان يقول لا نسلم استحالة هذا اللازم اذ كما لا نعد الصفة غير الموصوف فكذا لا يعد العرض غير الموضوع بناء على عدم الانفكاك بل الظاهر ان مرادهم بالصفة في قولهم الصفة لا تغاير الموصوف المعنى القائم

اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز أن لا تكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة أن العرض لايبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص ان التشخص لايجوز أن لا يكون قائماً بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه حينئذ داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هنا لكن يرد على كلام المحشي ان مادة النقض لابد أن تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للمتشخص ولمحالها (قوله يرد عليه انهم صرحوا بأن الكلام الخ) يعني انه لايجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بأن الكلام بعدم المغايرة انما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الآمدي بل القديمة على ما ذكره الشارح وهذا الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة أخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لا لازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها لازومها وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من أن كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه أن الشارح قد صرح في صدر الدرس بأن الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب أن يورد الاعتراض موافقاً لما قرره أولا على أن ما ذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل بمقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض اذ يتحقق حينئذ الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفات بحسب الحيز (قوله ومرادهم الخ) جواب سؤال تقريره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الانفكاك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك أعني الامكان الوقوعي وهو ههنا منتف لان اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه أقول ان لم يكن مجرد الامكان كافياً في التغاير لزم ان لا يكون الذات مغايراً للعرض اللازم وأقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت أعم سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الحيز

بغيره وهو يشمل جميع الأعراض وتخصيص الصفة بمثل العلم والعرض بمثل سواد الحبشي تخصيص بلا مخصص فتأمل (قوله لان حيز المحلّ مغاير لحيز العرض) لان حيز المحل الفراغ المتوهم المشغول بالمحل وحيز العرض مثل سواد الحبشي مثلا فراغ متوهم يشغله سواده بتبعية الوضع الذى قام به السواد فحيز هذا العرض هو حيز المواضع التي قام بها السواد وحيز الموضوع الذى هو الحبشى بجموع الفراغ الذى انطبق الحبشى عليه هذا ولكن لايخفى على البصير ان هذا التغاير بين حيز المحل وحيز العرض انما هوفي الاعراض الغير السارية في المحل كما مثلنا به بخلاف نحو بياض الثلج وسواد الحبر فان حيز العرض بعينه هو حيز المحل فيلزم بناء على ما ذكره ان لا يكون مثل هذا العرض مع محله متغايرين والى مثل هذا أشار المحشي الخيالي بالامر بالفهم أفاده عبد الرسول (قوله وهما لا يكونان الا موجودين) لان الغيرية من الصفات الثبوتية المقتضية لوجود الموضوع على ما صرحوا به (قوله على ما اعترف به السائل) بقوله والحاصل أن وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر ومن هذا علم أن المراد بالسائل هو السائل بلا يقال المراد امكان الخ المقصود به الجواب عن النظر السابق المورد بقوله وفيه نظر بعد قوله كذا ذكره المشايخ ثم قوله على ما اعتبره السائل تبرع من المولى المحشى والا فلك أن تقول في بيان كون تصور العالم بالنظر الى ذاته غير مفيد في كونه مغايرا للصانع لان لنا اعتباره بوصف الاضافة ولا شبهة في غيريته حينئذ أيضا مع انه حينئذ لا يتصور بدون الصانع (قوله انما هو جواب) أى عن النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الموصوف (قوله عن الجواب الثانى) أي عن الجواب عن النقض الذى كان على تقدير اختيار الشق الثانى أعنى امكان الانفكاك من أحد الجانبين (قوله على ما قلنا) من أن قوله بخلاف الجزء والكل الخ ليس من تتمة الجواب السابق بل هو جواب عن النقض على تقدير اختيار الشق الثاني (قوله حيث فصله عما قبله) ولم يقل وانه لو اعتبر حتى يكون عطفاً على أنه لا يستقيم فيكون من متممات كلمة مع فى قوله مع انه لا يستقيم بل جعله جملة مستقلة معطوفة على قوله قوله قد صرحوا الخ في حيز قوله لانا نقول (قوله تأمل) وجهه أن ما ذكره المولي المحشي في تحرير كلام الشارح وان كان بعيداً عن الفهم لكنه حسن من جهة المعنى ولكن أنت تعلم انه ليس دافعاً لما ذكره المحشى الخيالي لان قول الشارح والعالم قد يتصور موجوداً الخ وان كان جوابا لادخل لاعتبار وصف الاضافة فيه لكن للمعترض ان يقول لايخلو اما ان تريد بالعالم العالم من حيث المصنوعية فتصوره بدون الصانع محال أو تريده

لان حيز المحل مغاير لحيز العرض كما لايخفى (قوله لان الكليين الخ) بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعني ان الكلام في الغيرين وهما لا يكونان الا موجودين فهذا قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكليين غير موجودين في الخارج (قوله وعدم تصور هذا العرض الخ) لان العرض الجزئي من جملة مشخصاته المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله (قوله وبه يظهر الخ) أى باعتبار ان وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الخ لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم تصور أحد المتضايفين بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايراً للصانع لان وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل أقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفي انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من أحد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني الا أن عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن أداء المقصود وموهمة بانه من تتمة الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح فى الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر الخ رد للجواب الثانى المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت أنه لا يظهر من اعتبار وصف الاضافة خلل في قول الشارح والعالم قد يتصور موجود ثم يطلب الخ لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة فيه تأمل قال الفاضل المحشى أنت خبير بأن وصف الاضافة فى صورة العالم بالنسبة الي

من حيث النظر الى ذاته تنقول قد اعترفت أيها المجيب في الجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل بان وصف الاضافة معتبر ثم تعتبره في الجواب الثاني ولا تعتبره في العالم وهل هذا الا تخصيص بلا مخصص على انك قد عرفت ان هذا مخفي تبرع والا فقوله كون تصور العالم من حيث ذاته منفكا عن تصور الصانع غير مفيد في كونه مغايراً له لان العالم من حيث وصف المعلولية أيضاً غير للصانع مع انه لايتصور حينئذ منفكا عن تصور الصانع هذا (قوله يرد عليه الخ) قال الفاضل الكلنبوى منشأ هذا الايراد لام العاقبة في قوله ليفيد اذ الظاهر منها ان تكون الافادة مترتبة على التغاير المذكور لكن يجوز ان يكون الترتب عليه بواسطة انضمام أمر آخر ولذا أجيب عنه بما ذكره المحشي قوله أجيب عنه الخ وقد يورد عليه أيضاً بأن شرط الافادة التغاير الذهني لاتغاير المفهومين اذ قد يكون التغاير الذهني مع عدم التغاير بين المفهومين ويفيد الحمل كما في قولنا الانسان بشر اذ فهم من الانسان الحيوان الناطق وفهم من البشر الضاحك أي تصور المفهوم الواحد بمرآتين مختلفتين أقول المفهوم الواحد باعتبار تصوره بوجه غيره باعتبار تصوره بوجه آخر والمراد من التغاير هنا أعم من التغاير الذاتي والاعتباري فلا يرد ذلك وما يقال الناطق جزء الحيوان الناطق والجزء والكل ليسا بمتغايرين عند المتكلمين فلا يرد ما أورده الخيالي ليس بشيء لان المغايرة في تعريف الحمل لاهل العقول هي المغايرة بالمعنى اللغوى الشائع الشامل للمفهومين الوجوديين والعدميين والمختلفين . لا بالمعنى المصطلح عند المتكلمين والا لم يصدق على حمل أصلا لان المحمول كلي البتة والكلي ليس بموجود ولو سلم فلا يصدق على حمل المحمولات العدمية وأمثالها تأمل اه وقوله لام العاقبة هي ما تفيد ترتب مدخولها على الفعل في نفس الامر سواء كان باعثاً عليه أولاً وأما لام الغرض فما كان مدخولها باعثاً عليه سواء ترتب عليه في نفس الامر أولا (قوله ويؤيده ما نقل الخ) قال الفاضل الكلنبوي لكن يرد عليه أنه لااعتبار للاعجام فلا وجه للحكم بكونها مفتوحة مصدرية لا بكونها مكسورة نافية مع جواز دخول النافية على كل من الفعل والاسم كما ذكره صاحب المغني فالحق ان النسخة الصحيحة لن النافية وإن النافية تصحيف فاسد أيضاً ولا اعتبار للحاشية المنقولة عنها اه

الى الصانع كان فرضياً وتقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام هنا مبنيا على أن تصور العالم موجوداً مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرضي فكان ابطال الشارح هناك مبنياً على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه أقول كثيراً ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزأ فوصف الاضافة فيه أيضاً فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين (قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغاير الخ) أجيب عنه بأن ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل فانه لا يفيد بدونه لا انه كاف فيه ويمكن أن يقال معنى التغاير في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول أمرا زائدا على ما يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزأ من مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات فقيل شرط الحمل الاتحاد ذاتا بمعنى أن ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكره في حواشي شرح التجريد بأن الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قيل (قوله يدل ان النافية وانه تصحيف نضل) وقع في عامة نسخ الحواشي بدل ان النافيه فعلى هذا قوله نضل بالضاد المعجمة ومعناه حينئذ أنه تصحيف فاضل أي زائد لافائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من غيل ان النافية حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفي بعض النسخ بدل ان النافية باللام المتصلة مع النون وقوله نصل بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف وتغير بسبب فصل لامها عن النون وفي بعض النسخ بتصحيف مخل (قوله اذ لايمكن عطف الخ) مثل أن يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى اذ مآله لو كان الواحد غيرها يلزم أن يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه أو معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه أي بتقدير أن يقال لزم أن

(قوله وعلى تقدير لن الثانية يكون معطوفا الخ) فيه انه عطف الجملة على المفرد وهو انما يجوز بتأويل المفرد بجملة أو تأويل الجملة بمفرد كما ذكروا في قوله تعالى « فالق الاصباح وجعل الليل سكناً » فهو أيضاً يحتاج الى تمحل والفرق تحكم وكذا الكلام على نسخة ان الثانية وما قيل ان الجملة على هذه النسخة حالية فاسد اذ يجب تجريد الحالية عن أدوات الاستقبال كالسين وسوف وكذا لن والحق ان الجملة على التقديرين معطوفة على قوله من العشرة أعني خبر لان فلا اشكال أفاده الكلنبوي (قوله وينتقض أيضاً الخ) لا يقال هذا الدليل فى الاصل مجروح كما أشار اليه الشارح بقوله ولا يخفى ما فيه فلا يكون انتقاضه بوجه آخر دليلا على التصحيف هنا لانا نقول لعله أراد انه لا بد من حمل كلام العاقل على الوجه الصحيح مهما أمكن ثم انه لم يقل ويبقى دليل الصيرورة بمجرد قوله لانه من العشرة مع ان الدليل مجموع الحكمين كما يشير اليه المحشي الخيالي لان عدم اقتضاء النفسية مشترك بين الصورتين فتأمل (قوله ويمكن ان يقرر بالنقض الخ) لعل مراده منه جواب عما أورد على الخيالي بأن هذا النقض انما يرد لو كان المعطوف دليلا مستقلا والمعطوف عليه دليلا آخر . أما لو كانا دليلا واحداً فلا يجري في عدم مغايرة اللازم اه وذلك لان منع لزوم اللازم الثاني موجه قطعاً (قوله فلا تكون العشرة مغايراً له الخ) لا يخفى انه لو ثبت هذا فلا حاجة الى قوله فلو كان الواحد الخ لان المغايرة بين الشيئين من مقولة الاضافة ولا يتصور وجود أحد المتضايفين بدون الآخر (قوله لان المغاير لشيء الخ) مثلا عمرو المغاير لزيد مغاير لبد زيد الذي هو غير مغاير لزيد اذ لو كان عمرو عين بد زيد يلزم اتصاف عمرو بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى زيد لانه حينئذ باعتبار كونه عين بد زيد لا يكون غير زيد مع انه غيره باعتبار نفسه فيلزم ان يكون عمرو متصفاً بالغيرية واللاغيرية لزيد وهو باطل لكن تفرع قوله فلا تكون العشرة مغايرة له ممنوع كما أشار اليه بقوله فالصواب الخ وجميع ذلك مدفوع بحمل النفسية فى كلام الخيالي على عدم المغايرة بقرينة ان الكلام فيه وبقرينة قوله وبالجملة الخ اذ يجب المطابقة بين الاجمال والتفصيل أفاده الكلنبوي (قوله باعتبار انها متجددات في زمان الحال أو الاستقبال) يعني ان التقيد بالزمان معتبر في هذا النوع من التعلق والاولى ان يزيد قوله في زمان

يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير أن الثانية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وحينئذ لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه من الملزوم انتهى يعني انه وان صدق على اللازم أنه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل (قوله وينتقض أيضاً الخ) أي مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بأن يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم أن يكون الملزوم بدونه وانه محال فيلزم أن لا يكون اللازم غيراً ويمكن أن يقرر بالنقض التفصيلي بأن يقال لا نسلم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدونه . فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه (قوله لا يقتضي النفسية)أي العينية حتى يلزم من مغايرة الشيء له مغايرته لنفسه ولا يخفي عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزءاً من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم للنفسية فلو كان مغايراً لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مغايرة له سواء كانت نفسه أو لا اذ يكفي أن يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرة له فلو كان الواحد مغايراً لها يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره اذ لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب أن يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما (قوله وبالجملة مغايرة الخ) فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يد زيد له مغايرتهما لنفسهما (قوله فان للعلم تعلقات الخ) حاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات فى الازل من غير أن يكون قيداً بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستتجدد من غير أن يكون مقيداً بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها أعني جميع ما يمكن أن يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه تعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها

سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيراً في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي أمور اعتبارية واضافية ولا فساد فيه وهذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالمتجددات بأنها وجدت والعلم بأنها ستوجد واحد فلاحاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج أحدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الان بطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعني انها لا تنتهى الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاته أيضاً غير متناهية بهذا المعني على ما مر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشى من أن المتجددات سواء أخذت باعتبار انها ستتجدد أو باعتبار انها وجدت الآن أوقبل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك أيضاً متناهية سواء كانت التعلقات أزلية أو متجددة اذ ليس معني قوله للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد ماذكر بل معناه أن تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لايخفى (قوله بجعلها ممكن الوجود الخ) يعنى ان القدرة صفة تجعل المقدرات ممكن الوجود أي الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعني استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته أمر ذاتى للممكن تعلل القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع أو واجب فلا يصح أن يكون أثرا للقدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من أثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المصنف ومنهم من نفاه فمن أثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شأنها صحة التأثير والايجاد عن الفاعل والتكوين صفة من شأنها الايجاد بالفعل بمعنى أن الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة أحد جانبيه تعلق التكوين بايجاده توجد فعلى هذا تعلقات

الملخص أيضاً لان هذا الكلام بيان النوع الثاني مما وقع في كلام المحشي الخيالي وهو قد ذكر الملخص بقوله قبل وأيضاً الاولى تبدل متجددة بموجودة لانه الواقع في كلامه والقول في دفع الاول بأن هذا بيان للتعلق اللايزالي وهو لايشمل الملخص ليس بشئ (قوله فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن) لا كلام في انه بهذا العلم إذ لا يتغير علمه تعالى انما الكلام في ان هذا التعلق أعني التعلق بعد دخول زيد غير التعلق الأول ولا شبهة في غيريته اذ الاول تعلق العلم بالدخول الغير الموجود المقدر الوجود والثانى تعلق العلم بالدخول الموجود (قوله وبما قررنا) في · النوع الاول من نوعي تعلقات علمه تعالى وهو التعلق الازلي حيث قال ضرورة عدم تناهي متعلقاتها أعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والمتجددة الخ (قوله اذ ليس الخ) علة لقوله اندفع (قوله ولاشك ان مجموع الازليات الخ) قال المحقق عبدالرسول أي باعتبار عدم تناهي الازليات أه ولعل الاوجه في دفع الاشكال ان المتجددات وان كان الموجود منها متناهياً بالفعل وغير متناه بالقوة لكن تلك التعلقات لما كانت واقعة في الازل وهي متعلقة بغير المتناهي ولو بالقوة كانت غير متناهية بالفعل فتدبر فانه دقيق (قوله بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد من الفاعل) يعنى أن الامكان راجع الى القيد أعني من الفاعل على ما هو المتعارف من أن محط الفائدة في الكلام هو القيد وأن المراد بامكان الصدور من الفاعل ماهو ملزومه أو لازمه لان الاستلزام هنا من الطرفين أعني امكان تأثير الفاعل وايجاده بقرينة ان القدرة صفة الفاعل وامكان الصدور من الفاعل صفة المقدور فلا يصح تفسير القدرة بامكان الصدور من الفاعل (قوله تعلل القدرة به) أي بالامكان بمعنى استواء الطرفين وبداهة تغاير العلة والمعلول تمنع جعل أحدهما تفسيراً للآخر وكذا يعلل عدم القدرة بعدم الامكان واليه أشار بقوله وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع أو واجب (قوله تعلق التكوين بايجاده) ان كان تعلق الارادة بجانب وجوده وترجحت صحة الصدور به فعلى هذا تكون الارادة مرجحة

لصحة الصدور وبعد ذلك بكون التكوين موجباً للايجاد دون تخلف بخلاف ما يأتي من مذهب نافي التكوين (قوله ولا حاجة في حدوث الممكنات الى أمر آخر) لعله أراد به التعلق الثاني الحادث الذى تثبته الفرقة الثانية وعلى هذا فالمعنى اذا كان الايجاد يحصل بأمرين هما تعلق القدرة في الازل وتعلق الارادة فيما لايزال لاحاجة الى اعتبار أمر آخر هو تعلق آخر حادث وقت الحدوث فتأمل (قوله بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى) يعني ان المراد بالاطلاق الانتساب بنحو قولنا القوة صفة له تعالى أو من صفاته القوة أو القوة ثابتة له تعالى أو ثبت له . أو قوة لله لابمعنى صحة اطلاق ما يشتق منها أعني القوي أو ماهو في حكمه كذا القوة عليه تعالى كما لايلزم من كون الاستواء صفة له تعالى اطلاق المستوي أو ذى الاستواء عليه تعالى مالم يرد به الشرع هذا ما أراده المولى المحشي وأنت تعلم انه لم يستعمل الاطلاق بمعنى الانتساب فيما رأينا من (٢٥٢)

كلامهم ولو استعمل فلندرته يكاد الا يفهم منه المراد فلا يصح استعماله بهذا المعنى فالمقصود ان الاطلاق بالمعنى المتعارف والمنبه على الاطلاق المشتق من القوة عليه تعالى ليس بمجرد كونها صفة له تعالى بل كونها صفة أزلية قائمة بذاته تعالى لاهو ولا غيره اذ القوة من جملة صفات الصفات الازلية المشار اليها بقوله وهي أى صفاته الازلية الخ ولا شبهة في ان كل ماهو من الصفات الازلية يصح اطلاق المشتق منه عليه تعالى كما لايخفى وقول المحشي الخيالي القوى العزيز شاهد صدق على ان المراد بالاطلاق اطلاق

ما يشتق عليه تعالى وهما بالجر صفتان لله تعالى ومفعول الاطلاق محذوف أى المشتق وما في حكمه كذى القوة المتين وبهذا يرى اندفع ماقاله الفاضل المحشي من غير حاجة الى ما ارتكبه المولى المحشي أفاده المحقق عبد الرسول (قوله ان كون المأخذ صفة لله تعالى لايدل الخ) قد عرفت ان الدال والمنبه على ذلك ليس بمجرد كون المأخذ صفة له بل الدال هو كونه من الصفات الازلية القائمة بذاته المتصفة بلا هو ولا غيره وبهذا يندفع ماقاله لكن العجب ان المحشين قاطبة سلموا ان المحشي الخيالي قال ان كون المأخذ صفة له تعالى هو الدال على صحة اطلاق المشتق فأجاب كل بما أدى اليه فكره لكن لايخفى على البصير انه ماقال ذلك بل قال فذكرها للتنبيه الخ يعني انها لكونها بمعنى القدرة كان المناسب عدم ذكرها لئلا يؤدى الى التكرار لكن ذكرها لنكتة هي التنبيه على ان الشرع اذن باطلاق المشتق منها عليه تعالى كما صرح به اقتباسا من الآية بقوله على الله القوى العزيز أفاده المحقق السابق هذا ولا يخفى ان ذلك كله على تسليم انها بمعنى القدرة التي هي من صفات التأثير لكن لمتفكر ان يقول انها بمعنى آخر وهو شدة الوجود وتأكده كما صرح به علماء الميزان فانهم قالوا ان الوجود يقع على

القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شأنها الايجاد وأما صحة الصدور فهو أمر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما أثرا للفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى مخصص انما المحتاج اليه صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لايزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى أمر آخر فعندهم تكون مقدرات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لايزال غير متناه بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لايزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجحت أحد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي الى حد لايتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشي والاولى أن يقول على مذهبنا في التكوين ان للقدرة تعلقين أحدهما أزلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات والتعلق الثاني حادث بها يوجد المقدورات وهي التعلقات الحادثة بعد تعلق الارادة بترجيح أحد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها (قوله فذكرها للتنبيه على الترادف) قيل الاولى حينئذ ذكرها متصلا بالقدرة (قوله أو على صحة الاطلاق الخ) يعني ان ذكر القوة للتنبيه على انه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى لابمعنى انه يصح اطلاق القوي المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ماقاله الفاضل المحشي ان كون المأخذ صفة لله تعالى لايدل على صحة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي ألا

الموجودات بالتشكيك كالبياض على افراده وذكروا لذلك وجوها منها انه أى الوجود في الواجب أول وأولى وأقوى فعلى هذا يكون صفة كالذاتى كالحياة وان كان الفيض والجود من لوازمهما في حقه تعالى (قوله ليس بلازم على قاعدة الاشعرى) قال بعض المحققين واعلم ان الشيخ الاشعرى لما اختار ان ادراك الحواس علم بمتعلقاتها لم يلزم من كونه تعالى سميعا بصيرا أن يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بهما المسموعات والمبصرات وجمهور الاشاعرة خالفوه في ذلك فلزمهم ان يجعلوهما صفتين زائدتين على العلم اه ومنه يظهر ان الضمير في قوله الآتي وانما أثبت عائدا الى ذلك الجمهور لا الى الشيخ (قوله وانما أثبت) أى (٢٥٣) جمهور الاشاعرة وهذا الكلام ابداء لوجه مخالفة جمهور الاشاعرة للشيخ الاشعرى في جعلهم السمع والبصر صفتين زائدتين على العلم (قوله مملوان به) أى بكل واحد من السمع والبصر وكذا الضميران الآتيان أعني ضمير به وضمير تأويله راجعان الى كل منهما (قوله أي فلاسفة الاسلام الخ) فالاضافة في غيرهم في عبارة المحشي الخيالي للعهد (قوله فهو باعتبار هذين التعلقين الخ) أى فالعلم باعتبار التعلق بالمسموعات والمبصرات بعد حدوثهما يسمى بالسمع والبصر لكن يرد عليهم ان السمع والبصر من الصفات الازلية وثبوتهما بدون ثبوت متعلقهما للمسموعات والمبصرات غير متصور فاما إن يستلزم أزليتهما أزلية المسموعات والمبصرات أو يستلزم حدوث هذين المعلومين حدوث السمع والبصر فالصواب ان يفسر التعلق الآخر بالتعلق الازلي بالوجود اللايزالي للمسموعات والمبصرات فليتدبر (قوله قال السيد السند الخ) غرضه من هذا النقل دفع الاعتراض الذي ذكره المحشي الخيالي بقوله ومن تمسك به الخ وحاصله ان اثبات السمع والبصر زائدين على العلم اضطراري لورود النقل والشرع بهما والتأويل خلاف الظاهر فلذا أثبتوهما مغايرين للعلم ولا ضرورة في اثبات الثلاثة الاخر لعدم ورود الشرع بها فليكن الادراك الذوقي والشمي واللمسي داخلة في العلم غير مغايرة له فافترقا فلا يلزم من اثباتهما مغايرين للعلم دون تلك الصفات ترجيح بلا مرجح والخلاصة ان الدليل على ثبوتهما مغايرين للعلم ليس بمجرد ما ذكر

يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا (قوله وهما صفتان غير العلم) أي هما صفتان زائدتان على الذات تنكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدي هاتين الصفتين من غير أن يكون على سبيل الانطباع له ووصول الهواء ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا بشيء ثم أبصرناه أو سمعناه نجد بالبديهة فرقا بين الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على أمر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار (قوله عند الاشاعرة) والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد الا أن ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز أن يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى كلامه وانما أثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوآن به مع انه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الي التأويل (قوله وأولهما غيرهم) أى فلاسفة الاسلام والكعبي وأبو الحسين البصرى بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذى يكون لنا بعد استعمالنا تينك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق أزلى بهما ينكشفان انكشافا تاما شبيها بالانكشاف التعقلي الذي يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما بها ينكشفان انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التخيلي الذى يكون لنا بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر (قوله فحينئذ لا يرد ان العلم الخ) لان العلم به تعلقا ثانيا يحدث بحدوثهما (قوله ومن تمسك به الخ) أى ومن تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه أن يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده في السبع قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين والاولى أن يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما (قوله عند من لا يقول بالتكوين الخ) نقل عنه وأيضا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على الآخرين منهم كما مر آنفا (قوله اعترض عليه الخ) حاصله ان الارادة التى من شأنها التخصيص عند التعلق أن تساوى نسبتها الي التعلقين أعنى تعلق

بل وورود النقل. بهما جزء من دليل اثباتهما متغايرين فاذكر سابقاً وان كان جاريا في تلك الصفات لكن ليس وورود النقل جاريا فيها (قوله يلزم الترجيح بلا مرجح) ان أراد به وقوع وجود الممكن بلا علة فظاهر المنع وان أراد به ترجيح الفاعل بلا مرجح فسلم لكنه ليس بمحال من الفاعل المختار عند المتكلمين فالحق انه لا دليل بنفيه. ههنا نعم الترجيح كالترجح محال عند الحكماء ولو من الفاعل المختار لكن

الكلام في الكتب الكلامية مبني على مذهب المتكلمين أفاده الكنبوي (قوله ولنا) أي لان الخصوصية مالم تنته الى حد الوجوب بل لها مجرد الاولوية للوقوع يلزم اما خلاف المفروض أو الترجيح بلا مرجح أو ترجيح المرجوح أخذوا في تعريف المخصص الايجاب دون الاولوية وقالوا في صفة المعلول مضيفاً الى علته المعلول مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجد دون قولهم مالم يكن أولى لم يوجد (قوله وهو ليس بمحال) سر ذلك هو ما ذكرنا من ان المرجح هو صرف الفاعل وتوجيه باختياره ارادته اليه لكن لما كان أمراً خفياً ذهلوا عنه وقالوا ترجيح الفاعل أحد المتساويين بلا مرجح ليس بمحال ظنا منهم أنه لا مرجح وليس كذلك أفاده عبد الرسول (قوله هي القدرة) أي فلا احتياج الى اثبات صفة الارادة وفيه ان التأثير غير الترجيح ولا بد لوجود الممكن من كلا الامرين فعل التأثير مستنده القدرة وفعل الترجيح يقتضي منشأ آخر هو الارادة فان اذ قيل ليكن كلاهما مستندين الى القدرة قلنا اذا جاز ذلك فلم لا يحصرون صفات الله في صفة واحدة تكون هي منشأ لا ترجيح الصفات من انكشاف وترجيح وتأثير ونحوها مع أنه أليق بكمال التوحيد والحاصل ان كون القدرة هي المرجحة مع بداهة كونها هي مستند التأثير غير معقول فالترجيح له منشأ آخر (قوله يستلزم الترجح بلا مرجح) أي وبطالبة اللازم تدل على

الفعل والترك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل أو الدور وان لم يتساو بل من شأنها التعلق بجانب واحد فذاته يلزم الايجاب ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي أثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان أحد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان المعنى الثاني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متحققاً لانا نقول لم لا يجوز أن يكون للارادة نوع خصوصية بأحد المتعلقين ولا تنتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول أن الخصوصية مالم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصاً للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية أولى بلا وجوب وكان كافياً في وقوعه فلنفرض وقوعه بها في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم تكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص أحد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح أحد المقدورين وقالوا ان المعلول مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجد (قوله لا يقال الارادة صفة الخ) جواب عن الاعتراض وحاصله انا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصه المساوي بل المرجوح (قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة الخ) يعني لا نسلم وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح وقد أجيب عنه بان اللازم هو ترجيح أحد المتساويين أي ايجاده من غير مرجح أي من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار أحدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحا ماء متساويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه وأما المحال هو ترجح أحد المتساويين أي وقوع أحدهما من غير مرجح أي موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وأنت خبير بأن هذا الجواب لا يجدي نفعاً لانه حينئذ يجوز ان يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة ولاستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات أيضا يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح

اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بأن كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد الشريف فى شرح المواقف في بحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح مستلزم الترجح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن هذا الايراد الا بأن يقال ان تعلق الارادة بترجيح أحد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى مالا نهاية له والتعلقات أمور اعتبارية لا يجرى فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل (قوله تحقيقه) أى تحقيق أن العلم غير الصفة التى ترجح أحد المقدورين بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخلو اما ان يكون مرجح أحد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور أو العلم بوقوعه ووجوده في الخارج وكلاهما لا يصير مخصصاً اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون مخصصاً له وهو ظاهر وأما الثانى فلان العلم بوقوع الشئ فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال أو فى الاستقبال فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه وهو الفعلى أو مؤخراً عنه وهو الانفعالي والصورة والحكاية عن الشئ فرع ذلك الشئ حتى لو لم يكن ذلك الشئ بتلك الحيثية التى تعلق به العلم لا يكون علماً بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشئ فرع كون الشئ مما يقع فلا يكون عين الارادة التى كون الشئ مما يقع فرع وتابع له وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان كون العلم تصوراً أو تصديقاً انما يتم في العلم الحصولي وعلم الله تعالى حضوري اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ماهو قسمين للعلم الحصولي أعني الصورة الحاصلة بدون الحكم أو مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشئ أو العلم بوقوعه سواء كان حصولياً أو حضوريا واندفع أيضاً ما قيل انا لا نسلم ان التصديق فرع الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبراً في القضية المصدق بها اما اذا كانت القضية ممكنة عامة أو مطلقة عامة أو مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تأخره عنه فى الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذى ذكرناه أعني كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم كونه مرجحاً لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الافهام * بقي ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل أن هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تأمل (قوله وبه يندفع قول الحكماء الخ) أي بما ذكرناه من ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه أو متأخراً عنه اندفع ما قال الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون مستفاداً من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلى الذى يكون الوجود الخارجى مستفاداً منه كما تصور أولا السرير ثم نحصله وعلمه تعالي من قبيل الفعلى اذ هو يعلم الاشياء كما هى قبل أن توجد فلا يكون تابعاً فيجوز

محالية الملزوم هذا ولكن قد عرفت ان الترجيح ههنا ليس بلا مرجح بل معه وهو توجيه الواردة وصرفها الى المراد أفاده المحقق عبد الرسول . (قوله وفيه تأمل) يمكن أن يكون اشارة الى أن تلك التعلقات وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها موجودة في نفس الأمر والا فكيف يكون للامر الاعتبارى المحض دخل في وجود الامر الموجود في الخارج أعنى الممكن ولاشبهة فى أن برهان التطبيق كما يجرى في الامور الموجودة في الخارج يجري . في الامور النفس الامرية (قوله حتى لو لم يكن ذلك الشئ الخ) دليل على كون العلم صورة الشئ وحكايته وحاصله ان كون العلم فرع المعلوم يثبت بمقدمتين احداهما ان العلم صورة الشئ وحكايته والثانية ان صورة الشئ وحكايته فرع لذلك الشئ ولما كانت الاولى نظرية أثبتها بقوله حتى لو لم يكن الخ (قوله ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسما العلم الحصولي الخ) قد ينافي هذا تقريره السابق بقوله فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه اذ هو صريح فى العلم الحصولي ويمكن أن يدفع بأن الفرق بين المعلوم والعلم في الحضوري بمجرد عندية المعلوم وعدم عنديته فمن حيث عنديته علم ومن حيث عدمها أعنى من حيث نفس الشيء معلوم ومرادنا بالصورة والظل والحكاية فيما سبق هو هذه العندية فليتأمل (قوله من أن ما علم الله وقوعه يجب أن يقع) ان أراد انه يجب أن يقع بترجيح العلم وقوعه فقد ظهر بطلانه بما ذكره المحشي الخيالي وحرره المولى المحشي من أن العلم المخصص اما تصور أو تصديق والتخصيص بكل باطل وان أراد انه يجب وقوعه وان كان بترجيح شيء آخر أعنى الارادة فما ذكره المولى المحشي من عدم كون العلم مرجحاً للوقوع لا يخالف هذا المقرر عندهم ولهذا أشار بالتأمل

(قوله لانهم ان أرادوا به الخ لايبعد عن الحكماء انكار كون العلم مطلقاً ظلا وحكاية للمعلوم فان أصولهم الحكمية تقضي بتخصيص ذلك بالعلم الحصولى الانتزاعي فقوله فهو باطل منظور فيه (قوله تأمل حتى ينكشف لك الخ) قال المحقق عبد الرسول وانكشاف حقيقة الحال هو أنه لا يجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل مالا مصلحة فيه لا لأنه يجب عليه رعاية المصلحة اذ لا وجوب عليه أصلا بل لان فعله لو كان خالياً عن المصلحة لكان عبثاً وقد قالوا ان أفعال الله غير معللة بالاغراض لكنها مشتملة على حكم ومصالح البتة فعلى هذا للخصم ان يقول علمه بالمصلحة التي وجب اشتمال فعله عليها هو المرجح فلا حاجة الى اثبات صفة الارادة وأقول في دفعه لاشبهة لاحد في أنه وإن علم مصلحة الفعل لايقع ذلك الفعل مالم يصرف ارادته اليه فالعلم بالمصلحة لا يكون مرجحاً بل المرجح هو توجيه ارادته اليه لا العلم بها الا ترى ان أحدنا وان جزم بمصلحة فعل لا يصدر ذلك الفعل منه مالم يصرف ارادته الى ايجاده فظهر ان العلم بالمصلحة لايغني عن الارادة اه (قوله ليس له قاسر في أفعاله الخ) أي يكرهه عليها ولقائل أن يقول نفي الاكراه هو نفي عدم المغلوبية اذا كان المراد بعدم المغلوبية عدم مغلوبية الطبيعة في الافعال لاعدم الاضطراب ولو قيل المراد من عدم الاكراه عدم قاسر القوة الشاعرة أي العالمة ومن عدم المغلوبية عدم قاسر القوة الطبيعية الغير الشاعرة فهو مدفوع بان القوة الطبيعية الغير الشاعرة ليست بموجودة له تعالى حتى نحتاج الى نفي قاسرها على ان هذه لايثبت بها الارادة أصلا لا ان ثبت لها القاسر ولا اذا انتزعنا اذ ليست ذات شعور فتفسير الارادة التى تستلزم شعور المريد بسلب قاسر القوة الطبيعية الغير الشاعرة مما لايظهر له وجه فالتفسير بعدم الاضطراب هو الصواب الذى لا يصح الحيدى عنه فتدبر

أن يكون مرجحاً لوقوع الاشياء في أوقاتها وأما قلنا أنه يندفع لانهم ان أرادوا به أنه ليس ظلا وحكاية عنه فهو باطل وان أرادوا انه ليس بتابع في الوجود الخارجي والتحقق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحاً لوقوع المقدور كما لايخفي (قوله نعم يرد أن يقال الخ) يعني يرد أن يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور أو العلم بوقوعه مرجحاً ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بأن يكون وقوع الفعل أصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظاهر وأجاب عنه بعض العلماء بأن العلم بالمصلحة انما يكون مرجحاً اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز أن يترك ما فيه المصلحة ويفعل مالا مصلحة فيه فلا يكون مخصصاً تأمل حتى تكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال (قوله ان قلت يلزم الخ) لا يخفي ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب أي بأن لا يكون مضطرباً في أفعاله بل تكون أفعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في أفعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في أفعاله غير مختار فيها فحينئذ يكون معني كونه تعالى مريدا انه ليس له قاسر في أفعاله تعالى وليس بساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل فعله باختياره فحينئذ يكون راجعاً الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لاخفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدا أى فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم أن قوله ان قلت يلزم منه أن كون الجماد مريداً تقريره ان هذه السلوب متحقق في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافياً في كونه تعالى مريدا لزم أن يكون الجماد مريداً وحينئذ جواب المحشي موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعنى ان هذه السلوب انما تكون ارادة فى الواجب لافي غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لايستلزم كونه مريداً وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض انه لو كفى بمجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق مايوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي حينئذ غير تام أقول هذا التقرير فاسد لانا لا نسلم تحقيق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك على مايشعر بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولامغلوب بايراد الضمير الراجع الي الواجب والحاصل انه ان أورد السؤال بأن الجماد أيضاً متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم أن يكون مريداً يكون السؤال موجهاً ويجاب بما أجاب به المحشي وان أورد بأن التعريف صادق على الجماد فيلزم أن يكون مريداً فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة أخذ الواجب فى التعريف

(قوله فتكن هي المرجحة) لكن يبقى الكلام فى انه أى فائدة فى تفسير الارادة بالسلوب المذكورة دون سلب اضافة القبح في أفعاله تعالى وسلب النسيان وسلب الذهول فيها وغير ذلك مما ليست أفعاله مصاحبة له بل أى فائدة في نفس اثباتها بالمعنى المذكور أعني السلوب المذكورة لان تلك السلوب مثل السلوب الاخر من كونه غير جسم وغير متحيز ونحو ذلك مما الحق متصف به وليس صفة من صفاته الحقيقية عبارة عنها بل يبقى الكلام أيضاً فى وجه عد الارادة من الصفات الثبوتية الازلية دون الصفات السلبية الاعتبارية (قوله فهو قول بأن الواجب موجب الخ) انظر كيف تنفق نسبة القول بالايجاب الى الحكماء مع قولهم بانه تعالى غير مكره ولا ساه ولا مغلوب والحق ان هنا دليل واضح على ان للايجاب الذى يظن أنهم يقولون به معنى آخر لم يفهمه المتكلمون فقالوا اما قالوا انهم انما يردون على مافهموه لا على حقيقة ما قرره الحكماء أفاده بعض أكابر الفضلاء (قوله ولعلهم يخصصون المشيئة بمشيئة القسر) اذ يلزم قولهم تخلف المشاء عن المشيئة غير جائز ان المشيئة المتعلقة بايمان الكافر ونحوه تقسر الكافر مثلا على الايمان ونحوه وأشار الى ان ذلك لازم لقولهم لا صريحة بقوله ولعلهم (قوله لقوله تعالى الخ) مراد الله تعالى بهذه الآيات بيان نفاذ قدرته وغلبته على كافة المخلوقات وقاطبة الموجودات كلها في التصرف على ما يريد ويشاء بحيث لا يغلب عليه شيء وانه راعي مقتضى الحكمة اظهاراً للمعدلة وقطعاً للمعذرة واعلم أن ما ذكره من الدلائل مبناه عدم الفرق بين الارادة والمشيئة اذ ليس في شيء منها الاعبارة المشيئة (قوله وعلى تقدير التسليم) لعل وجه التسليم انه اذا أخبر المخبر عن شيء مع علمه بخلافه على ما فرضه الشارح فحصول صورة ما أخبر به في ذهنه ليس حينئذ علماً اذ ليس بمطابق لما هو معلوم عنده والمطابقة شرط لمطلق العلم كما مر عن المحشي الخيالي في بحث العلم فحصول صورة ما أخبر به فى الصورة المفروضة ليس علماً مطلقاً نفي تلك الصورة لاعلم مع وجدان المخبر معنى في نفسه فهو الكلام النفسي المغاير للعلم فتأمل (قوله فكذلك في الغائب) قال الفاضل الكلنبوى أقول بمثل هذا القياس ثبت كون العلم والقدرة والارادة صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى عندنا فالمعتبر هناك معتبر هنا اه

فتدبر فانه دقيق (قوله نعم يرد الخ) يعنى يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص أحد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لايخفى (قوله وان أريد الخ) أى ان أريد ان الفعل بصدور عن الذات مع عدم كونه مكرهاً وساهياً ومغلوبا في ذلك فهو قول بأن الواجب موجب في أفعاله لكون الافعال حينئذ مقتضى ذاته من غير أن يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة أثبت المشيئة فتكن هى المرجحة (قوله الملازمة غير مسلمة عندهم) لان تخلف المراد على الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى أراد إيمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشيئة ويقولون تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشيئة ولعلهم يخصصون المشيئة بمشيئة القسرية (قوله لكن الكلام على التحقيق) فان التحقيق ان كل ما أراده الله تعالى فهو كائن ومراد له وان لم يكن مرضياً ومأموراً به بل قد يكون منهياً عنه اجماعا من أهل الحق لقوله تعالى ﴿ ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً ﴾ وقوله تعالى ﴿ ولو شاء لهداكم أجمعين ﴾ ولقوله عليه السلام ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن (قوله قيل عليه الخ) قائله مولانا زاده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذى يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل بصدد الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام فى شأنه تعالى اذ لا يمكن أن يقال انه تعالى أخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما قاله الامام الرازى من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك فى الغائب اذ لا يختلف فيهما حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد فى المطالب التي يطلب فيها اليقين وأجيب عنه بأن الذى يصلح أن يكون مدلولا للكلام الاخبارى حساً هو العلم التصديقي دون العلم التصورى فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود ههنا

(قوله بجرد تصوير الكلام النفسي) ليس التصوير ههنا بمعنى التعريف لان الدليل المذكور في الشرح يأباه بل بمعنى اثباته في الواقع بيان وجوده في الانسان بدليل قول الاخطل كما لا يخفى فالاولى أن يقال المدعى ههنا وجود مطلق الكلام النفسي لا وجوده له تعالى كما لا يخفى افادة الكلنبوى (قوله دلالة الكلام الاخباري عليه) أي على الكلام النفسي الذى نجده من أنفسنا (قوله أما اذا كانت الخ) يعنى لو ثبت ان دلالة الكلام الاخبارى على الكلام النفسي عقلية كدلالة الاثر على المؤثر فلا يتم ذلك الاستدلال (قوله بجاز الافهام) الظاهر أنه كناية عن الصعوبة على أنه يحمل المجاز على أنه محل جواز الافهام من غير نفوذ فيه كما هو حال جواز الماء على المحال الطبيعية الصلبة ويمكن أن يكون بمعنى محل الحيرة على أن يكون بالحاء والراء المهملتين أفاده الكلنبوى (قوله فان العبارات الخ) دليل على عدم تغير ذلك المعنى بتغير العبارات ومدلولاتها (قوله بل كما يدل على ذلك الخ) ترق من اختلاف العبارات بتبدل بعضها ببعض الى اختلافها بتبدلها بالكتابة او الاشارة (قوله فلا يرد أن يقال الخ) وذلك لان الذى قصدناه بالكلام النفسي ليس متغيراً بتغير العبارات المتغيرة بتغيرها مدلولاتها (قوله وفيه بحث من وجوه الخ) قد يجاب عن الاول بأنه سبحانه وتعالى وان لم يصح كونه شاكا أو مخبرا عما لا يعلمه لكن يجوز أن يعامل معاملة الشاك والغير العالم على طريقة الاستعارة التمثيلية كما قيل في لعل لاقتضاء المقام ذلك فثبت مغايرة كلامه النفسي لعلمه * وقياس الغائب على الشاهد مفيد عدم اختلاف حقيقة الحكم الدليل

بجرد تصوير الكلام النفسى بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي والعلم والارادة واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ما في الكل أما الاول فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخبارى عليه دلالة وضعية أما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا وأما الثاني فلان الالزام غير مقصود ههنا بل المقصود اثبات المطلب الذى هو من جملة مهمات أمور الدين وأما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونه مغايراً لما في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغاير وامكانه في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يؤول (قوله واعلم أن هذا المقام من مجاز الافهام) نقل عنه يجوز بالجيم والحاء المهملة انتهي فعلى الاول من جزت الموضع أجوزه جوازاً سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من حار الابل يحورها ويحيرها والحوار والحير السوق اللين (قوله المعنى الذى نجده) يعني ان المعنى الذى نجده فى أنفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد أعنى النسبة الايجابية بينهما لا تتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها أعني المدلولات اللغوية التى يسمونها فى الاصطلاح معاني أول وهو ظاهر فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير فى ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة أيضاً فعلم انه غير الكلام اللفظى الذى هو العبارات وغير مدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد أن يقال أن الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء وأنت خبير بأن ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسياً ولم يثبت بعد وأيضاً ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارة في توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل أقول المقصود ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذى يعبر عنه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة مغاير للعلم وأما انه كلام نفسي أم لا فهو مطلب آخر أثبته الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسياً كما أشار اليه الاخطل الخ وليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظى انه مدلوله اللغوى الذى يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد أنه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانية في الاصطلاح (قوله ثم ان الشاك الخ) بيان لمغايرته للعلم يعنى أن الشاك يحصل له التصورات الثلاث ولا يجد ذلك المعنى أعني النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايراً لتصور ما أخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد في نفسه تلك النسبة الايجابية التي يعبر عنها بزيد قائم أو ثبت له القيام أو اتصف بالقيام أو نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغايراً للتصديق بما أخبر به أيضاً وفيه بحث من وجوه الاول أنه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من أن هذا

فيهما . وعن الثاني بأن الذي يصلح أن يكون مدلول الكلام الاخباري هو العلم التصديقي فلا حاجة بنا الى بيان مغايرة الكلام للعلم التصوري وعن الثالث بأن الصورة قائمة بالمعني الاولى والمعني الاولى قائم بالمعني الثاني فيوجد هناك ما ندعي من الكلام النفسي وان لم يوجد ماندعيه من الكلام النفسي المخصوص هكذا قرر بعضهم فليتأمل (قوله لان الامر تعبير الخ) لم يقل عبارة للتنصيص على أن الكلام في الامر اللغوي الذي هو صفة المتكلم لا في الامر الاصطلاحي الذي هو صيغة افعل فان كونها أمراً انما هو عند أهل الصرف والنحو والكلام في الامر اللغوي في قولهم أمر بكذا والامر اللغوي هو ايراد لفظ يدل على الطلب الباطني للفعل وهو المراد بالتعبير عن الحالة الذهنية التي هي الطلب الباطني الذي هو الامر الباطني النفسي ولا طلب في الباطن في صورة الاعتذار المذكور اذ العاقل لا يطلب ما يضره نعم فيها طلب ظاهري فما ذكره الخيالي انما يفيد ان الامر الظاهري مغاير للارادة ولا يفيد ان الامر الباطني أيضاً مغاير لها مع ان الكلام في أن المعنى الذي نجده من أنفسنا مغاير للعلم والارادة فالظاهر أن مراده من هذا التحقيق تقوية الاعتراض الذي أورده لا الجواب عنه على مافهمه المحشي السيالكوتي اللهم الا أن يكون مبنياً على أن المراد من الحالة الذهنية التي يدور عليها حقيقة الامر الظاهري هي النسبة الايجابية المطلوبة بطريق الاستعلاء طلباً ظاهرياً لا مطلوباً طلباً باطنياً وتلك الحالة موجودة في صورة الاعتذار المذكور ولا يخفى ما فيه لأن تلك الحالة متأخرة عن الكلام اللفظي والكلام النفسي مقدم على اللفظي فليتأمل أفاده الكلنبوي (قوله فلان ثبوته) أى الشريعة والتذكير باعتبار أن الشريعة شرع ولك أن تعتبر المرجع الشرعي اما لان الشريعة تستلزمه أو لانه المذكور فى التلويح (قوله موقوف على ثبوت نبوته الخ) لكونه ملتقطا من درر كلامه المستخرجة من صدف فيه صلوات الله وسلامه عليه وآله (قوله موافقاً) حال من أمر خارق (قوله وأيضاً الرسول الخ) ماسبق كان مثبتاً لكونه تعالى موجوداً قادراً الخ بسبب ملاحظة اقتضاء المعجزة التي هي فعل الله تعالى ذلك . وهذا مثبت له باقتضاء الرسالة ذلك بعد ثبوتها بالمعجزة وتوقف هذا على المعجزة لا يفضى الى رجوع هذا الى الاول للفرق الظاهر بين المثبتين وان كان هذا موقوفا على السابق (قوله وبما ذكرنا) من تقييد الشريعة فى أول هذه الحاشية بنبينا حيث قال يعني ان

الدليل غير تام فى ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني أنه ان أريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان أريد عدم تصوره أيضاً فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول أيضاً انا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل فى قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تأمل فانه من مطارح الاذكياء (قوله والحق ان الامر عبارة عن الحالة الخ) أي والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التي تحصل في ذهن الآمر عند قصد الامر أعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء أراد وقوع ما يتعلق به الامر أو لم يرد بل أراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة (قوله قال في التلويح ثبوت الشرع الخ) يعني ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على نبوته عليه الصلاة والسلام وهو موقوف على ظهور أمر خارق يكون فعل الله لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقاً لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافقاً للدعوى موقوف على كونه تعالى قادراً مختاراً موجوداً عالما وأيضاً الرسول من أرسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجوداً قادراً على الارسال عالماً بمعناه مختاراً يختار لمن يشاء من عباده واما توقفه على الكلام فلان أكثر الاحكام التى جاء بها نبينا عليه السلام مأخوذ من الكتاب وهو أقوى الادلة الشرعية وأعلاها ونبوته موقوف على كونه تعالى متكلماً وبما ذكرنا ظهر ضعف ماقال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلام اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق فيهم علماً ضرورياً برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام أو يخلق الاصوات الدالة عليها أو يصدقهم بان يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر كما لا يخفى (قوله فبين كلاميه تدافع ظاهر الخ) لان باقي التلويح يدل على ان الايمان بكلامه

ثبوت شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الخ ثم بيان التوقف على الكلام بقوله فلان أكثر الاحكام الخ (قوله لايتوقف على الشرع) لانه في التلويح أثبت توقف الشرع على الكلام فلو كان الكلام أيضاً موقوفاً على الشرع لزم الدور فايراد توقف الشرع على التصديق بكلامه في التلويح دال على أن الايمان بالكلام لايتوقف علي الشرع (قوله بل التوفيق بينهما جلى) قال المحقق عبد الرسول لو كان التوفيق جليا غير محتاج الى التمحل لكان الموفقون متفقين فى وجه التوفيق ونحن رأينا وجوه توفيقهم بالغة الى سبعة وهذا شاهد صدق على أن التوفيق محتاج الى التمحل وليس بجلي اه (قوله موقوف على ثبوت الاجماع الخ) لقائل أن يقول الاجماع من الشرع على مايقتضيه مامر في صدر الكتاب فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفا على ثبوت الشرع (قوله لان مبناه الخ) انا اعترف بأن مبني الاجماع الحديث النبوي ولاشبهة فى كون الحديث من الشرع فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفا على ثبوت الشرع ولا ينفع كون الاجماع موقوفا بواسطة المبنى المذكور على صدق النبي الموقوف على المعجزة لاعلى ثبوت الشرع لانه اذا ثبت توقفه على الحديثين المذكورين ثبت توقفه على ثبوت الشرع وان لم يتوقف صدق النبي الموقوف عليه لثبوت الحديثين على ثبوت الشرع بل على المعجزة (قوله فلا يلزم من ثبوت التكلم الخ) لايلزم من ثبوت المأخذ في الشيء ثبوت أثر المأخذ فيه وحاصله أنه لايلزم من قيامه بالشيء قيام أثره به أيضاً ووجه الدفع ان هذا أعني الكلام الذي هو أثر التكلم ليس من قبيل النقوش الخطية التى هى أثر الكتابة اذ لاشبهة ولا نزاع لاحد فى أن كون زيد متكلماً يستلزم قيام الكلام به فكذا كونه تعالى متكلما أيضاً كذلك والتفرقة تحكم (قوله باعتبار معنى حاصل فى غيره) أى لاباعتبار معني حاصل في الذات التى أطلق عليه المشتق سواء كان باعتبار معنى حاصل في غيره أو باعتبار ماليس حاصلا في شيء ليشمل الخالق فانه أطلق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي ليس قائماً بشيء اذ الخلق عبارة عن مجموع الجواهر والاعراض التى يعد قائماً بنفسه لابغيره وأما المتكلم فانه أطلق عليه تعالى باعتبار معنى وهو الايجاد الذى هو الاثر القائم بالمفعول الموجد لا به تعالى

تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على أنه يتوقف على الشرع حيث أثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذى هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم أنه لاحاجة في اثبات هـذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب أيضاً بان ثبوت الشرع موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال فى بيان قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد وأيضاً قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (قوله لابد في التوفيق من التمحل الخ) لاحاجة الى التمحل بل التوفيق بينهما جلى لان ماقال فى التلويح هو أن ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتي يلزم ماذكر بل على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لاتجتمع أمتى على الضلالة وما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور أمر خارق على يده لاعلي ثبوت الشرع قال فى شرح المقاصد أنه متكلم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق أن الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع الكلام النفسي وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه علي نفس الشرع وفيه انه لامعنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لايخفى (قوله وقيامه يستلزم الخ) دفع لما يقال أن مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام أثره كما ان النقوش الخطية أثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله والمعتزلة الخ) أى يقولون بان ثبوت المشتق يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضى ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه أن المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام أيضاً بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل فى غيره قال في شرح مختصر العضدى

وفي شرح المختصر قالوا ثبت ضارب وقاتل لغير من قام به الفعل لان القتل والضرب هو الأثر الحاصل في المفعول وهوالمقتول والمضروب اه (قوله لما رأت الكرامية ان بعض الشر الخ) لعل المراد بالشر الاهون هنا هو مخالفة الدليل الدال على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى وبالشر الأصعب هو مخالفة البداهة القاضية بحدوث النظم المؤلف من الحروف والاصوات فالمخالفة الاولى لزمت الكرامية والثانية لزمت الحنابلة فالكرامية تحملوا مؤنة الشر الاهون والحنابلة تحملوا مؤنة الشر الاصعب (قوله وهو قوله كن الخ) تخلق هذا القول أو الارادة في ذاته تعالى مستند . (٣٦١) الى القدرة القديمة وأما خلق باقي المخلوقات فمستند الى الارادة أو القول على اختلاف المذهبين (قوله ومن ثمة الخ) أي من أجل كون الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي المستلزم لتعدده ذهب الجمهور الى أزلية التعلقات (قوله ولا يلزم من تعدد الاثر الخ) ألا ترى ان الدخان والاشراق والاحراق كلها أثر مؤثر واحد هو النار (قوله لعدم الاحتياج فيه الخ) أقول فيه نظر لان صفة الكلام القديمة اما أن تكون من جنس المدلولات الوضعية للقرآن أو من جنس آخر وعلى الاول لاحاجة الى ذلك القول الغير الظاهر سواء كانت تعلقاتها أزلية أو حادثة وعلى الثاني يكون دلالة اللفظي عليها من قبيل دلالة الاثر على المؤثر سواء كانت تعلقاتها أزلية أو حادثة بل الحق ان هذا الجواب انما كان حقاً لان حمل كلام المصنف على مذهب بعض الاشاعرة كما يقتضيه الجواب الذي ذكره الشارح دون مذهب الجمهور مع امكان حمله عليه مما لاوجه له لان مذهب ذلك البعض مرجوح بناه على أن القول بحدوث تعلقات صفة الكلام مخافة تكثرها في الازل مبني على توهم ان كثرة التعلقات في الازل توجب كثرة الصفة المتعلقة وذلك التوهم فاسد كما يدل عليه صفة العلم وعلى تقدير حمل كلام المصنف على مذهب أزلية التعلق كما هو مذهب الجمهور يحصل التطابق بين الصفات وأيضاً اذا حمل كلام المصنف على مذهب الحدوث فلا وجه لما أورده على المصنف فيما بعد من أن الامر والنهي بلا مأمور ولا

العضدي في مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشئ باعتبار معني حاصل لغيره خلافاً للمعتزلة قالوا أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للمخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به تعالى وأيضاً المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القارى والحافظ التي يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقارى لان أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تأمل (قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة) يعني ماقالة المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف الظاهر واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من أوجده ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول أنا قائم نسميه متكلماً وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى لا هو على ماهو رأى أهل الحق (قوله وأما الكرامية فقائلون بحدوثه) أي قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله وأما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ماص قال في شرح المقاصد لما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التنزيهات أن الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج الباري اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن أو الارادة على اختلاف بينهم (قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لاتعدد فيه أصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات (قوله وذلك فيما لا يزال) قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعدداً كتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور الى أزلية التعلقات أقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر (قوله والجواب الحق) أي الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لاينافي أن يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لايوجب التكثر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقاً لعدم الاحتياج فيه الى القول بأن دلالة اللفظي عليه دلالة الاثر على المؤثر الذي هو خلاف الظاهر

منهي في الازل سفه وعبث بخلاف ما اذا حمل على مذهب الجمهور افاده الفاضل الكلنبوى (قوله بان يقال كيف تكون صفة الكلام الخ) فيه ان هذا غير مستفاد من كلام الشارح بل المستفاد منه اتحاد الامر والنهي مع صفة الكلام ذاتاً فالاولى في تقرير الاعتراض المذكور على مذهب الجمهور القائلين بالتعلق الازلى أن يقال كيف تكون صفة الكلام صفة واحدة مع انه منقسم في الازل الى هذه الانواع ولا وجود للعام الا في ضمن الخاص فهذا الاعتراض على مذهب الحدوث باعتبار قيد القدم في المدعي وعلى مذهب الجمهور باعتبار قيد الوحدة فى المدعي فليتأمل أفاده الفاضل المتقدم (قوله والا لجعل الاقسام أنواعا) أى حقيقية لانها انواع اعتبارية على كلا المذهبين مذهب الجمهور ومذهب بعض الاشاعرة كما لايخفى (قوله عن كونه ذلك الشخص) يعني تلك الصفة الشخصية (قوله ونظيره) فى عدم خروجه بتلك الخصوصيه العارضة له عما هو عليه في نفسه أعنى كونه ذلك الشخص وخروجه بها عن أتصافه بما هو مقابل تلك الخصوصية (قوله والسر فى ذلك) أى فى عدم الخروج وعدم الصدق فى قوله أن هذه اضافات الى قوله نعم سر الاول ومن قوله نعم الى قوله قال الفاضل سر الثاني (قوله قال الفاضل) أى باحثا في النظير المذكور (قوله من الاعتبارات التي لاتكاد تنتهى) فيه عنه لمن الخصم الجواب اذ المعتبر في صدق الكلى على افراده الافراد الموجودة في الخارج لا الافراد الاعتبارية الحاصلة بمجرد تغاير الاوصاف لشيء واحد فلا يلزم من الصدق على الاعتبارات كون الصادق كليا نعم لو اريد كونه كليا اعتباريا صح ولكن لايتم بهذا القدر فحسب بحث ذلك الباحث

(قوله واعترض على مذهب الحدوث الخ) قال عنه فى الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا أن يراد تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بأن تعلقات الكلام أزلية بأن يقال كيف يكون صفة الكلام فى نفسها غير أمر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث وأجيب عنه بأنه أورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لايزال ولو جعل التعلق أزلياً يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفسى بالكلام اللفظى فان اللفظي لايخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسي والا لجعل الاقسام أنواعا لصفة شخصية مما لايقدم عليه أحد (قوله فان الامر من حيث هو أمر الخ) يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من هو حيث كذلك غير الخبر الذى هو الاعلام عن وقوع نسبة أو عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمهما فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني (قوله بخلاف الكلام) دفع لما عسى أن يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايرا للخبر يلزم أن يكون مغايراً للكلام لانه عين الخبر على ماقلتم من أنه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم أن لاتقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة فى الازل كما لزم لمن جعله في الازل خبراً وحاصل الدفع انه لايلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعنى انه هو ذلك الصفة الشخصية لانه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لايخرجه عن كونه ذلك الشخص ثم يخرجه عن كونه متصفاً بحيثية أخرى من كونه خبراً أو نهياً أو استفهاما أو نداء ونظيره أن زيداً من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية أخرى كحيثية كونه كاتباً والسر في ذلك أن هذه اضافات عارضة له غير داخلة في هويته فلايخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص ثم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر * قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان هذا لو تم لدل على كلية مسمى لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التى لايكاد أن تنتهي ولا يخفي انه ليس بشيء لان الصدق المعتبر في مفهوم الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد أن يكون مقولا في جواب ماهو بمعنى انه لو سئل عنها بما هى يقع ذلك الكلي جوابا

(قوله اذ مامن خبر الا ويستلزم الخ) هنا بيان لاستلزام الخبر لكل واحد من تلك الاقسام وأما بيان استلزام الامر لها فهو أن يقال الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وطلب الاقبال عليه وأما استلزام الخبر فقد ذكره الشارح والنهي عن الشيء يستلزم الامر بضده وطلب الاقبال على الكف عنه واستلزامه للخبر مذكور في كلام الشارح أيضا واقتصر المولى المحشي على الاول لانه الذي يحصل به الرد على الفاضل الجلبي (قوله واختصاص خطاباته الخ) وقيل خطاباته بالنسبة الى جميع أمته لكن مبناه على تنزيل المعدوم منزلة الموجود تغليباله عليه وتلك طريقة معهودة فيما بينهم (قوله ان القرآن يشعر بالقراءة) انما قال يشعر لان للقرآن بحسب اللغة معنيين التلاوة والجمع والملائم لما ذكره القائل احدهما فقط يقال قرأت الشيء قرآنا جمعته وقرأت الشيء قراءة وقرآنا تلوته كذا ذكره الفاضل الرومي في حواشي المطول وفي بعض الكتب وسمى القرآن قرآنا لأنه يجمع السور ويضمها افادة عبد الرسول (قوله فانه حينئذ يكون متحدا معه في المفهوم) فيه أن المعتبر في عطف البيان مجرد حصول من اجتماعه مع المتبوع. وأما اتحادهما مفهوما فليس شرط فبقي الاشكال في التنبيه على الترادف وربما يقال التنبيه على الترادف مبني على ان من المعلوم كون القرآن هو مجرد اللفظ الدال على الكلام النفسي على ماهو الشائع في اطلاقه وان كلام الله هو مجرد مايدل عليه ذلك اللفظ على ماهو الشائع في اطلاقه أيضا فاذا جمعهما المصنف وحكم بتصادقهما على شيء واحد علم ان لهما معنى متحدا فيه فاما ان يحمل القرآن على المعنى الشائع فيه كلام الله أو يحمل كلام الله على المعنى الشائع فيه القرآن ولكنه يأبى

عنه لا أن يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل أن زيداً الكاتب والقائم والنائم ماهو يقال في جوابه انه انسان لا انه زيد على مابين في موضعه (قوله لايوجب الاتحاد) والا لزم اتحاد بين كل أمرين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان (قوله ولو سلم فجعل البعض الخ) أي ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهي والاستفهام والنداء راجعاً الى الخبر ليس أولى من عكسه اذ لاشك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ مامن خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفي وبهذا ظهر فساد ماقاله الفاضل الجلبي أن استلزام الاخبار للانشائية غير بين ولا مبين ولو ادعي بمجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في تضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر أصلا في اللفظي فكذا في النفسي وأنت خبير بأن هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي أيضاً غير متيقن (قوله اعترض عليه بأن فيه الخ) أى أن المتحقق في صورة تصور الرجل الابن وأمره بشيء هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفهاً بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انه انما يكون محالا اذا طلب منه أن يأتي بالفعل حال عدمه وأما اذا طلب أن يأتي به بعد وجوده فلا * قيل فالحق أن نفس الطلب من المعدوم وأن كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل أشكال اذ المعدوم ليس بشيء فهو غير قابل للخطاب فلا بد للطلب وأن كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب (قوله لايقال يلزم منه لن لا يأمرنا النبي عليه السلام الخ) يعني ان ماذكرت من أن في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي أن لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهانا بشيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة الينا وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيامة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطاباته بأهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق بعيد جدا (قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح) يعني ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمناً وتبعاً ليس سفهاً (قوله فان القرآن الخ) يعني أن اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقراآت المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله وأيضاً فيه تنبيه على الترادف) أى في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشر ضاحك ولا يخفي ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه حينئذ يكون متحداً معه في المفهوم وأورد لتوضيحه

لا بدليل لان المقصود هو الحكم على القرآن بأنه غير مخلوق لا على كلام الله (قوله وقد ثبت الكلام النفسي الخ) دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفاً للعقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض بانتفاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة الخ) دفع لما يقال من أن اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتحيز وما يوهم الفساد اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بأن يقال ان الله تعالى أسود وأبيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة ألا يرى انه لا يصح أن يقال لمن ألقى الحجر وأوجد الحركة فيه على ماهو رأي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك (قوله يرد عليه ان هذا الخ) يعنى ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقته الموجودة ولذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي أو المتخيل أو الاشكال ويرد عليه أن المقصود تحقيق جواب المصنف على مايدل عليه قوله وتحقيقه وهـنا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوباً ومقروءاً ومحفوظاً ومسموعاً باعتبار وجوده فى الكتابة والعبارة والذهن فهي أوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ماهي له كما يقال زيد مكتوب ومقروء ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف الخ لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقاً لجواب المصنف بأن يقال معنى قوله يراد به حقيقته الموجودة أن الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة فى الخارج من غير ملاحظة أمر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لابد فيه من ملاحظة ماهو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة أو المخيلة أو الاشكال المنقوشة فحينئذ يكون تحقيقاً لجواب المصنف كما لا يخفى قال الفاضل المحشي هـنا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيد أخلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه أى تحقيق الجواب انتهي ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى لايراد قوله ان الشيء وجوداً في الاعيان الخ بل الواجب حينئذ أن يقول وتحقيقه أن القرآن يطلق على معنيين الكلام

الثاني قوله غير مخلوق تعين الاول (قوله لان المطلوب الحكم على القرآن) لانه الذى فيه خفاء هذا الحكم لشيوعه في اللفظ (قوله المشروطة وجود البعض) حق العبارة المشروط وجود البعض (قوله على ماهو رأى المعتزلة) متعلق بأوجد والمراد برأيهم كون افعال العباد مخلوقة لهم (قوله فهي أوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه) يريد ان تلك الاوصاف أوصاف حقيقية لغير الكلام النفسي لكن ذلك الغير له علاقة الدالية مع الكلام النفسي فاذا وصف الكلام النفسي بتلك الاوصاف فذلك الوصف وصف مجازى يلاحظ في الوصف المذكور العلاقة المذكورة والا لا يصح وصفه بها (قوله فلا معنى لايراد قوله أن للشيء الخ) فيه انه يدعو اليه التعميم الآتي بقوله الالفاظ المنطوقة المسموعة أو المخيلة أو الاشكال المنقوشة الآن يريد اسقاط بعض ذلك التعميم ومن هذا علمت أيضاً انه لا يصح بيان وصف الكلام اللفظي بوصف اللفظ المخيل ولا الاشكال اذ ليس شيء منهما كلاماً لفظيا ظاهراً وان امكن اندراج المخيل فيه ومنه يظهر ان حمل قول الشارح وتحقيقه على أنه جواب آخر غير ماذكره المصنف ليس بشيء لان ذكر المخيل والاشكال المنقوشة يأبى عن النفسي

حمله على اللفظي بل يجب حمله على النفسي وارتكاب التأويل الذى ذكره المولى المحشي فتأمل (قوله ولا

التفسي واللفظي فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به الخ وقد در من فسر قوله وتحقيقه أي تحقيق جواب المصنف لاتحقيق جواب آخر تأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قوله والتفصيل انه لما تمسك الخ) يعني تفصيل الكلام في أن هذا جواب آخر لاتحقيق جواب المصنف ان المعتزلة لما تمسكوا بأن القرآن متصف بالاوصاف التى هى من سمات الحدوث فيكون حادثاً أجيب عنه تارة بأن وصفه بالاوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدى وهذا حاصل جواب المصنف وأجيب عنه تارة أخرى بأن الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا وأنما القديم هو النفسى وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك أو بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ماقرره الشارح بقوله فحيث يوصف الخ (قوله وقال بعضهم الخ) أى قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكليم انه لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ماهو المعتاد خص به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسى صوتاً دالا على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ماهو شان سماعنا أو من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وأنما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسى لان من جوز سماعه كالشيخ الاشعرى والامام الغزالى فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الازلي بلا حرف ولا صوت كما يري ذاته في الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات (قوله قيل اعتبار العلاقة الخ) يعني ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله تعالى على اللفظي لعلاقة دلالته عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لامشتركا لان المشترك هو الذي يكون معناه متعدداً ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظي الحادث ويلزم ايضاً أن يكون استعمال الكلام مجازاً في المنقول عنه أعنى الكلام النفسي بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه مجاز فى المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثاني الذى هو الناقل على مابين فى محله وهذا باطل لانه لو كان مجازاً في النفسي لصح نفيه عنه بأن يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو محال عندكم (قوله وجوابه الخ) يعنى ان النقل المعتبر فى المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لايفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لايقتضي أن يكون المعنى الاول مهجوراً فانه يجوز أن يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسى شائع فيما بينهم فيكون مشتركا لامنقولا وأنما قلنا النقل المعتبر في المنقول لانّ فى المجاز أيضاً نقلا لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال الفاضل الجلبي يرد عليه أنا لانسلم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح في التهذيب هو اشتهار اللفظ فى المعنى الثانى حيث قال أن تعدد مسمى اللفظ فان وضع للكل فمشترك والا فان اشتهر فى الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهي كلامه أقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول

يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح) لايخفى ان ماذكره الشارح هو كون التسمية لاجل حصول سماع الدال بلا واسطة الكتاب والملك أعني لاجل هذا الخارق المخصوص ولاخفاء فى انه لايندرج فيه كون التسمية لاجل خارق آخر هو السماع من جميع الجهات ولا ينفع في الاندراج اطلاق عبارة الشارح بحيث يمكن ان يجعل شاملا له اذالتسمية لاجل أحد الخارقين المذكورين لاتندرج في التسمية لاجل الآخر فليتدبر (قوله وكلاهما خرق العادة) كل منهما من وجهين أحدهما السماع بلا واسطة الملك والكتاب وهو مشترك بينهما والثاني المختص بالأول كونه بصوت غير مكتسب للعباد والمختص بالثاني كون السماع من جميع الجهات (قوله مع ان المدعي ان كلام الله اسم مشترك) كما صرح به الشارح آنفا بقوله قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك الخ (قوله عندكم) معاشر المثبتين للكلام النفسي

(قوله قال في التلويح الخ) دليل على ان مجرد الاشتهار ليس كافيا في النقل بل لابد من هجر الاول فيجب ان يكون مراد الشارح بالاشتهار الذى ذكره في التهذيب الاشتهار البالغ الى مرتبة هجر الاول (قوله قال ولو سلم الخ) أى ثم قال الفاضل الجلبي لو سلم ان الهجر معتبر في النقل فنقول هـنا أى اعتبار الهجر في النقل وان كان منافيا لكون كلام الله منقولا لعدم هجر المعنى الاول وشيوع استعماله في الكلام النفسي القديم لكن اعتبار الهجر المذكور في النقل لاينافي كون كلام الله مجازا في اللفظى الحادث ومقصود السائل من لزوم المحال يتم بذلك كما يتم بكونه منقولا (قوله ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك) أى تحقق وضعه للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بين المعنيين مع عدم ترك الاول وهـذا لاخفاء في أنه مدلول تقرير الشارح ومقتضاه ويبقى قوله نوع في فرع الوضع ولا شبهة في انه ليس مفهوما من تقرير الشارح فالكلام فيه ولذا خصه المولى المحشي بالاعتراض (بقوله أقول كون لفظ الخ) (قوله ان تعين الخ) خبر لقوله معنى قوله اذ الوضع مفسر بالتعيين كما هو المشهور (قوله ولاشك أنه) أى ذلك الوضع (قوله وضع شخصي) لا نوعي وذلك لملاحظة الموضوع بل موضوع له بشخصه لا بأمر كلي يشمل ذلك الموضوع وغيره كما هو حال الوضع النوعي (قوله والموضوع له) هذا بيان للواقع هنا وإلا فالوضع الشخصي لا يتوقف على ذلك بل يكفى فيـه بمجرد كون الموضوع معينا (قوله والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة) الملازمة بينة البطلان وكيف ووضع المشتقات نوعي مع كونها حقائق فالصواب أن يقول وإلا لزم أن يكون المجاز محصوراً من طرف الواضع ولا يجوز العدول عما عينه شخصاً وليس كذلك (قوله ان اقتضاء الخ) لفظ كونه مفعول الاقتضاء ومشهور خبر إن واقتراه خبر ادعاه وفيه ان الفاضل المحشي ما ادعى شهرة اقتضاء العلاقة المنقولية بل أدعي شهرة اقتضاء اعتبارها تلك المنقولية لكن لقائل أن يدفع هذا بان ما نقله الفاضل المحشي عن التلويح يدل على أن مقصوده من اعتبار العلاقة وجود العلاقة فآل الكلام الى الادعاء المذكور فليتأمل العلاقة

مهجورا على مافسر شارحه به كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافياً في النقل لزم ان يكون اللفظ الذى اشتهر في المعنى المجازى منقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل فان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فن الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وأيضاً في شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعدداً فاما أن يتخلل بينهما نقل أولا فان تخلل فاما أن يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعياً أو عرفياً أو اصطلاحياً على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول يسمي بالنسبة الي المعني الاول حقيقة والى الثاني مجازاً وكتب القوم مملوءة من هـذا البيان لاحاجة الى النقل والاتيان قال ولو سلم فنقول هـنا لاينافى الا كونه منقولا وبمجرد ذلك لايتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم المحال لا يكون مخصوصاً بكونه منقولا بل مع كونه مجازاً في المعني الاول يلزم المحال أيضاً كما تقرر في السؤال ولا خفاء في أن الهجر عن المعنى الاصلى غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيـه لايقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعني الثانى واعتبـار الوضع ينافي كونه مجازاً اذ لاوضع في المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى الثانى بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعني الاول مع عدم ترك الاول لاينفي كونه مجازاً بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى المعنى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى أقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ معنى قوله ووضعه لذلك باعتبار دلالته ان تعين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك أنه وضع شخصي لكون كل من الموضوع والموضوع له معيناً وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم علي الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشى والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لامشتركا على ماهو المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانى مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة انتهي كلامه أقول ادعاه ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا

(قوله وان الوضع الثاني الخ) لا يخفى ان اثبات عدم ترتب الوضعين يستلزم هذا الاثبات مع افادة زيادة هى عدم تأخر الاول من الوضعين عن الثاني الا ان هذا الكلام لما كان كلاما مع المعترض الحاكم بكونه منقولا والنقل لابد فيه من كلا الامرين أعني نفس الترتب بين الوضعين وخصوصية تأخر الثانى عن الاول تعرض المولى المحشي لهما (قوله اسم للفظ والمعنى الخ) يفهم من شرح المواقف ان مراد ذلك المحقق من المعنى ههنا ما فهمه الاصحاب . من المعنى القديم المدلول عليه بالنظم المؤلف عقلا بأن يوضع لفظ القرآن للقدر المشترك بين المعنى واللفظ القديمين القائمين بذاته تعالى أو لكل منهما وفيه أنه بعدما صار اللفظ صفة قديمة له تعالى لا حاجة الى كون المعنى المذكور صفة قديمة له تعالى ولا الى الاستشهاد لكلام الاخطل ولا يمكن حمل المعنى على معاني القرآن ومدلولاته الوضعية لان تلك المعاني ان كانت معاني باعتبار وجودها الخارجي فاكثرها جواهر مثل السماء والارض وان كانت معاني باعتبار وجودها العلمي فهي صور علمية وعلى التقديرين فلا تكون صفة حقيقية قائمة بذاته ويفهم من كلام المحشي فيما بعد أن مراده معنى لفظ القرآن فيكون من عطف التفسير فتأمل أفاده الكلنبوي (قوله وان أراد بهأنه اسم للنوع الخ) لعله أراد النوع الاعتباري بان يوضع لفظ القرآن بازاء ما يطلق عليه اللفظ القائم بذاته تعالى أو بذات الخلق مشابهاً له لا النوع الحقيقي المنطقي والا فيلزم المماثلة بين صفات الخالق والمخلوق ولا تصح المجانسة فضلا عن المماثلة كما لا يخفي لكن اذا انتفت المماثلة الحقيقية أعني الاتحاد في الحقيقة النوعية يلزم وقوع ذلك المحقق فيما هرب عنه من لزوم عدم كون ما بين الدفتين كلام الله حقيقة وان ادعى الاشتراك كما ادعى الشارح فلا وجه للعدول عنه فتأمل

افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجودها معتبر في المرتجل وأما ان وجودها يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافياً في النقل لزم أن يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازى منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفي تأمل في هذا المقام فانه قد خبط فيه أولوا الافهام (قوله وقد يجاب بأن اعتبار العلاقة الخ) أي قد يجاب عن الاعتراض المذكور أن تأخر الوضع الثاني معتبر في المنقول على ماهو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لايقتضي أن يكون الوضع الثاني متأخراً عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازاً في اللفظي لجواز أن يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معاً لفظاً واحداً فيكون مشتركا لامنقولا كما لايخفى (قوله فيه ان اثبات عدم ترتب الوضع الخ) يعني في الجواب المذكور نظر لان المعترض لما كان مانعاً لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك الخ كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتاً للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتب الوضعين وأن الوضع الثانى غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خرط القتاد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لاتكلف فيه وبما حررنا لك اندفع ماقال الفاضل المحشي ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل (قوله يرد عليه ان كلام الخ) يعني ان أراد بقوله اسم اللفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ماقرأناه بل ما أنزل على النبي عليه السلام كلاما ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تتشخص بتشخص المحل وانه باطل للقطع بأن ماقرؤه هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام المتحدى به بأقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تعالى وان أراد به انه اسم للنوع القائم بذاته أعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم أن يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وشخصيته مجازاً لكونه استعمال اللفظ في غير ماوضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه. فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح أن يقال زيد ليس بأسد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لابخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فرداً من أفراده حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في شرح التلخيص وفيه بحث لانه ان أراد بصحة النفي نفي صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لايصح سلب النوع عن فرده وان أراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة

وبطلان اللازم ممنوع وان أراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد مالم تكن وحدوث محالها أيضاً مع انه لايقول بحدوثه أصلا بل يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث لقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ الذى وضع لفظ القرآن له حادثاً ضرورة ان الالفاظ القائمة بأذهان للقراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب أو بدونه نعم أنها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر فساد ماقال الفاضل المحشي من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال أصلا على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افرادا له بل المعانى التى وضعت لكل واحد منها بالوضع العام (قوله ولا مخلص الا بأن يجعل الخ) أى لامخلص عن هذا الاعتراض الا بأن يجعل لفظ الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فحينئذ لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازاً ولا يكون كلامه تعالى متصفاً بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى أزلا وأبداً وانما الحادث الجزئيات المتشخصة بتشخصات المحال الحادثة قل عنه بل لامخلص عنه الا بأن يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم أن يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازاً وليس كذلك كما عرفت وفيه انه بقي لزوم أن يكون اطلاق الكلام على مايقرؤه كل واحد منا بخصوصه مجازاً فيصح نفيه عنه وذلك باطل بالاجماع وأيضاً يلزم أن يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام * قال بعض الفضلاء فالمخلص اختيار الشق الاول وما يقرؤه كل واحد منا كان بالذات هو مايقوم بذاته تعالى وان كان بغايره باعتبار تعلق قرائتنا به وفيه تأمل (قوله يشكل الفرق بقيام الخ) وكذلك يلزم أن لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير وأجيب بأن غرضه ليس نفى الترتب مطلقاً بل الترتب الزماني الذى يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعي لاتكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المرتبة وضعاً وان كان مستحيلا في حقنا بطرق جري العادة لعدم مساعدة الالات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الايرى ان الصورة القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتب الزماني والوضعي لايستلزم انتفاء الترتب مطلقاً حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به

(قوله لعدم حدوث النوع الخ) قال المحقق عبد الرسول لايخفى ان النوع لعدم وجوده الا في ضمن افراده لايتصف من حيث ذاته لا بالحدوث ولا بالقدم لانهما من الصفات الثبوتية المقتضية لوجود للموصوف ولكن لا وجه لاختصاص ذلك النوع باحد الوصفين الثابتين كل منهما من الافراد فيجب ان يوصف باعتبار الافراد المتصفة بهما بالذات أيضاً بهما بالعرض ولكن الحق ان النوع لكونه عبارة عما يشمل جميع الافراد والجميع من حيث هو ليس متصفاً بشئ من الحدوث والقدم لتركبه من الافراد المتصفة بكليهما عديم الاتصاف أيضاً بشئ منهما اه (قوله والفردين الخاصين) أحدهما القائم بذاته تعالى والثاني المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام (قوله وفيه) أي في المخلص المذكور سواء جعل الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته والنوع أو زيد عليه اشتراكه بين الفرد الآخر أيضاً أعني المنزل عليه صلى الله عليه وسلم (قوله الا يرى أن الصورة الخ) فيه بحث لان المحققين ذهبوا الى ان أجزاء الماهية كالجسم والحيوان والناطق للانسان مع كونها مختلفة الحقائق هى موجودة فى الخارج بوجود واحد هو وجود الكل أعني الانسان واذا أريد تحديده يجب تقديم الجنس على الفصل ولو لم يكن لها ترتب وضعي في ذلك الانسان الموجب ذلك التقديم عند قصد التحديد تأمل

(قوله اذ لا ترتب ههنا سوى الترتيب الزماني) هذا ظاهر الفساد بل ههنا ترتب وضعي وزماني اذ لو كفى مجرد الترتيب الزماني لكان ملع قرآنا كلمع كما لا يخفى هذا والحق ههنا مع المحقق الدواني من أن كلام الله تعالى مشترك بين مبدأ المتكلم الذي هو صفة شخصية قديمة بمنزلة الملكة فينا وبين أثره الذي هو الالفاظ المترتبة الدالة على المعاني المترتبة وتلك الالفاظ كليات موجودة في علم الله تعالى وحيث كانت مترتبة لا بمدخلية أحد من المخلوقات بل بمجرد ذلك المبدأ امتاز القرآن عن ديوان الحافظ المرتب الاجزاء في علم الله تعالى أيضاً لان ترتيبها بواسطة ملكة الحافظ وحيث كانت كليات كان ما يقرأه كل واحد منا قرآنا ومعنى كونه تعالى متكلماً انه متصف بكل من الكلامين ولا يتوجه شيء سوى ان تلك الالفاظ موجودات علمية لا خارجية فلا يوصف القرآن بانه قديم لان القديم قسم الموجود الخارجي وان وصفت بانها أزلية ويمكن دفعه بان توصيف القرآن بالقدم باعتبار مبدئه وانه في نفسه أزلي وبان القديم بمعنى الازلي ويؤيده ماوقع في عبارة بعض المشايخ من انه تعالى متكلم بكلام أزلي تدبر (قوله كيف وكون الالفاظ الخ) انما لا يتصور صحته لو كانت تلك الالفاظ متباينة متغايرة بالذات واما اذا كانت متغايرة بالاعتبار كما قال هذا المجيب فلا بل الحق انه أقرب مما ذكره جمهور الاشاعرة من رجوع معاني القرآن الى صفة شخصية قديمة فان تلك المعاني ان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها الخارجي ومن جملتها مقولات الجواهر والاعراض القائمة بالممكنات فلا معنى لرجوع شيء منها الى الصفة القديمة وان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها العلمي الازلي فهي بهذا الاعتبار موجودات علمية لا خارجية فكيف تكون راجعة اليها متحدة معها بالذات بخلاف رجوع الالفاظ الى اللفظ الواحد كما لا يخفى أفاده الكانبوى (قوله بل أراد الصفة الحقيقية الخ) فان الفاظ المصادر كما تطلق على المعنى الاضافي تطلق على مبدئه كنا ذكره بعض الفضلاء والظاهر من عبارة المحشي الخيالي ان تلك الارادة بطريق المجاز (قوله الى غير ذلك) كالفعل مثلا قال المحشي المدقق وكالعلم والارادة وغيرهما ولم يلتفت اليه المولى المحشي لان الكلام في لفظ يكون المتبادر منه خلاف الصفة الازلية التي هي مبدأ الاضافة وكون العلم والارادة ونحوهما كذلك محل تأمل (قوله فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة) بل مبناه على لزوم كون الشيء مكونا لنفسه والحاصل انه لو كان تكوين الله تعالى قائما بالمكون (اسم مفعول) يلزم محذوران أحدهما كون صفة الشيء قائمة بغيره وهذا مبنى الدليل الاول والثاني كون الشيء مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون (اسم فاعل) الا ما يقوم به التكوين وهذا مبنى الدليل الرابع فمن أين الاتحاد أفاده الفاضل عبد الرسول

الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر أقول يرد على الجوابين انه يلزم أن لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام وما يقرؤه كل واحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتب الوضعي أو الترتب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتب هنا سوى الترتب الزماني وقيل في الجواب ان ذلك الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقاً فان حاصل تحقيقه أن كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ماذكر أقول فيه بحث اذ لا اشعار في عبارته بان كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الي صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور صحته (قوله لم يرد به الخ) أي لم يرد باخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة أزلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل أراد الصفة الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الايجاد والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والامانة والخلق والتخليق والترزيق الي غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدؤها (قوله رد عليه انه يجوز الخ) يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا يلزم أن يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز أن يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفعه بما سيجيء في الوجه الرابع من انه يلزم أن يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معني للمكون الا من قام به التكوين اتحد الدليلان أعني الاول والرابع وهو ظاهر البطلان (قوله وجوابه الخ) حاصله ان أعام هذا الدليل واندفاع المنع المذكور مبنى على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع

(قوله وكلاهما مفقودان الخ) أما فقدان الاذن الشرعي فظاهر وأما فقدان عدم ايهام مالايليق فلانه وان كان المراد من كون الباري تعالى شأنه أسود مثلا أنه قادر على خلق السواد لكن ذلك الاطلاق يوهم أنه تعالى متصف بالسواد تعالى عن ذلك علواً كبيراً (قوله فيما سبق) أي في مبحث الكلام قبيل قول المصنف وهو مكتوب في مصاحفنا في الحاشية المعلقة بقول الشارح والا لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى (قوله قادرعليهما) أي على كسبهما كما هو مذهب الاصحاب (قوله واما تكوينه) أى تكوين التكوين (قوله حتى يرد لزوم كون التأثير عين الاثر) لايخفى أنه اذا اعترف بكون أحدهما تأثيراً والآخر أثراً لا يكون التغاير بينهما بحسب المفهوم فقط بل يكونان متغايرين بحسب نفس الامر كيف وسيصرح الشارح بضرورة تغاير الفعل والمفعول نعم ان الفعل ليس ممتازاً عن المفعول بحسب الوجود الخارجي هذا ثم الفرق بين تكوين المكون الذي هو زيد مثلا وبين تكوين التكوين مشكل فليتأمل (قوله وقد أشرنا) أي في بحث صفة البقاء (قوله من حيث اتصاف الباري تعالى به الخ) فيه أنه لادلالة في كلام المحشي على هذه الحيثية. بل الظاهر من لفظ النفس تجرده عن كل شئ سوى ذات التكوين وانه غفل عن لفظ أزلا في كلامه اذ مع عدم الغفلة عنه كيف يصح القول بكون التكوين حادثاً ولو أريد من حدوثه مجرد نشوءه من غيره الذي هو ذات التكوين لامسبوقيته بالعدم كان ذلك قولا بالحدوث الذاتي الذي لايذعن له المتكلمون وأيضاً في اعتبار الحيثية المذكورة مخالفة لما ذهب اليه قدس سره له من أن وجود العرض في نفسه مقدم على قيامه بالمحل كما سينقله فالصواب ان قوله ويمكن ان يقال الخ دفع لاعتراض يرد على قوله لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين غير ما أشار هو اليه وذلك هو ان يقال يلزم حينئذ تكوين الشئ لنفسه وهو محال وخلاصة دفعه أنه يمكن ان يقال ان ذات التكوين ونفسه المتصف به الباري تعالى أزلا تعلق بوجوده وغايته لزوم تقدم ذات الشئ على وجوده بالذات فلا يلزم تكوين الشئ لنفسه بل اللازم تعلق الشئ بوجود نفسه ولا استحالة فيه ثم في قوله أزلا دفع أيضاً لقول الخصم بحدوث التكوين يعني لايتوهمن من دفع هذا الاعتراض على القول بان تكوين التكوين عين التكوين انه يلزم القول بحدوث التكوين بل التكوين أزلي تعلق نفسه بوجوده

المنع المذكور ولم يتحد الدليلان (قوله يرد عليه الخ) حاصله ان أراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام مالا يليق بكبريائه كما هو رأى المعتزلة والقاضي وعلى اذن الشارع كما هو رأى الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقدودة له تعالى وان أراد الجواز العقلي فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لابد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بأن المراد الجواز بحسب اللغة على ماذكره المحشي فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لايقال للرجل الذي يقدر على صبغ السواد والحمرة انه اسود وأحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما (قوله يرد عليه منع مشهور الخ) يعني أنا لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا لكان اما مكوناً بتكوين آخر أو بدون التكوين لم لايجوز أن يكون مكوناً بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين يرد عليه انه لامعنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معني لكون التأثير عين الاثر وأجيب بأن المراد بكون تكوين التكوين عينه أنه ليس في الخارج الا المكوّن أو التكوين وأما تكوينه فأمر يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج ممتاز عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر لابمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد أشرنا الى ماله وما عليه اى وقد أشرنا الى مايدفعه وما يضره (قوله ويمكن أن يقال نفس التكوين الخ) يعني لانسلم انه لوكان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين آخر أو حدث بغير التكوين لم لايجوز أن يكون نفس التكوين من حيث اتصاف الباري تعالى به وقيامه به تعالى متعلقاً أزلا بوجود نفسه ثم بوجود سائر الحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشئ مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقاً ذاتياً وان كان مقارناً له في الزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو لقيامها بمحالها على ماقالوا من أن المحل مقوم لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنة

(قوله فلا نصرح به مخافة الاطناب) قال لاشك ان كل ممكن يتساوى طرفاه والتكوين أيضاً ممكن في ذاته فان أراد ان سبق
ذات الشيء على وجوده شرط قابليته لوجوده فجميع الممكنات كذلك مع ان المفروض ان كلا منها محتاج الى تكوين فان
كان حادثا ينبغي ان يحتاج الى تكوين آخر وان أراد ان ذاته مرجحة لوجوده فهذا لايصح فى الممكنات مع ان فيه سد باب
اثبات الصانع وان أراد ان ذات الشيء سابق على وجوده سبقاً زمانياً بان يتصف البارى بذات التكوين أزلا حال كونه معدوما
ثم يتصف به البارى بعد الحدوث حال كونه موجوداً فهذا غير معقول أيضاً اه ودفعه باختيار الشق الثاني بما

له في الزمان فيجوز أن يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقاً بوجود نفسه
مقدما عليه بالذات مقارناً له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لايخفى قال المحشى المدقق فيه انه اذا
كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكوناً يكون الموجود هو
نفس التكوين أيضاً مكوناً ومتعلقاً للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق
الشيء على نفسه وهو محال وأيضاً لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون
واجباً وهو مناف لقيامه بذات البارى تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشؤه قلة التدبر
وسوء الفهم فان اللازم هو أن يكون التكوين القائم بذات البارى تعالى بحسب الذات متقدما على
وجوده تقدما ذاتياً وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو
التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه
لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجباً لذاته ولا سد باب اثبات الصانع تأمل فانه كلام لاشبهة فيه
نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعلة له لكن السيد السند
قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء اذ يصح أن يقال وجد السواد في نفسه
فقام بالجسم وللفاضل المحشي بحث بالترديد يظهر جوابه مما قررناه لك باختيار الشق الثاني بأدنى تأمل
فلا نصرح به مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائماً بذاته تعالى يكون قديماً لامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر شيأ قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك فى تماميته
انما الكلام في تامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الله الملك العلام (قوله
فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى) مثل الدليل الذى أورد في قدم الارادة والقدرة بأنهما لو
وجدتا فاما بارادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل أو بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفي جريان المنع
المذكور تأمل (قوله كانه أراد ماعدا الخ) يعني أراد بالادلة الادلة الثلاثة سوى الدليل الثاني
فيكون الكلام على الحقيقة أو أراد الجميع وبني الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون
الكلام على المجاز اما ابتناء ماسوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل أمراً اعتبارياً لا يلزم قيام
الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل ولا
استغناء الحادث عن التكوين لان اللزوم فرع كونه حادثاً وهو فرع كونه موجوداً وأما عدم ابتناء
الدليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب أو المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثاً بل يعم

قرره وهو أن يقال أن المراد
كون ذاته مرجحة لوجوده
لكن لا مطلقاً بل بشرط
قيامه بالواجب ومدخليته
فيه (قوله هذا غاية تنقيح
الكلام) قال المحقق عبد
الرسول ما ذكره المحشى
الخيالي وان حرر بما ذكره
المولى المحشي ليس بصحيح
لما اتفق عليه الفضلاء من
أن العلة ما لم يجب وجودها
لم يوجد المعلول فلو كان
نفس التكوين علة لوجوده
لزم أن يكون موجوداً
قبل وجوده فيلزم سبق
الوجود على نفسه وتوقف
الشيء على نفسه وكلاهما
محالان (قوله فيلزم
الايجاب) أى كونه تعالى
موجباً لهما أى علة فيهما بلا
توسط ارادة وقدرة فان
هذا معنى الايجاب وحاصل
الاستدلال أنه يلزم من
الحدوث اما التسلسل أو
خلاف المفروض وفيه أنه انما يتم اذا لم يجز القول بكونه تعالى موجباً فى صفاته لكن في تحقق ذلك بحث واذا كان من الممكن القول بكونه
موجباً في صفاته كما ذهب اليه لفيف من أجلة العلماء فلا يتم هذا الاستدلال (قوله ولا يخفي جريان المنع المذكور) تقديره
ما ذكره المولي المحشي أن يقال لا نسلم انهما لو وجدتا لاحتاجتا الى ارادة وقدرة أخرى أو يلزم الايجاب لم لا يجوز أن يكون
من حيث قيامهما بذات الواجب متعلقين بوجودهما أولا ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن
على وجوده سبقاً ذاتيا وان كان مقارناً له في الزمان (قوله تأمل) لعل وجه الامر بالتأمل ما ذكرناه سابقاً من الابحاث على قوله

من حيث أنصاف الباري الخ (قوله وقال بعض الافاضل الخ) خلاصة كلامه أن مبنى الدليل الثاني ليس مجرد لزوم الكذب أو المجاز في خبره تعالى حتى يقال بجريانهما في الاضافات بل عدم تعذر الحقيقة جزء من مبناه وهو غير جار على تقدير كونه من الاضافات فيكون الدليل الثاني مبنياً أيضاً على كون التكوين صفة حقيقية (قوله ان التكوين مغاير للقدرة والارادة) يعني ان المقصود الاصلي للمحشي الخيالي بيان مغايرة التكوين للقدرة والارادة لانه رد لقول الشارح ولا دليل على كونه صفة أخرى سوي القدرة والارادة لكن لما كان بيان تلك المغايرة موقوفا على تصور معناه والكشف عنه وبذلك يظهر مغايرته للمكون والاضافة التي هي تعلق بين المكون والمكون تعرض المولى المحشي لبيان مغايرته لهما أيضاً بقوله فلا يكون عينه وبقوله فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره (قوله بهذه الحيثية) هي كونه فاعلا (قوله ويرتبط بتوسطه) عطف على قوله به يمتاز (قوله فلا يكون عينه) أي عين المفعول (قوله مثلا نجد الضارب الخ) أورد عليه أنه أخذ في الممثل له قوله وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه وأخذ في المثال وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره وهما متغايران فلم يتوافق المثال والممثل له ويمكن أن يدفع بأنه اذا بين مغايرته للضرب يعلم منه مغايرته للمضروب أيضاً بالضرورة لان مبدأ التأثير في شيء أقرب من المتأثر من ذلك الشيء فاذا كان مغايراً للتأثير كان مغايرته للمتأثر بالطريق الاولى (قوله وبما ذكرنا) أي من قيد صدور الصفات بقيد بطريق الايجاب (قوله لا سيما في القدرة الخ) وجه التأكيد في هذه الثلاثة ان ما كان صادراً بالاختيار فهو مسبوق بالقدرة والارادة والعلم فاما أن يلزم التسلسل في صدورها بالاختيار أو يلزم الدور أو يلزم على فرض صدورها بالاختيار صدورها بالايجاب والكل محال (قوله يكون موجوداً بالنسبة الى نفسه أيضاً) دفعاً للترجيح بلا مرجح لكن فيه ان ما كان نفس الشيء لا يقاس على ما كان غيره فلا يلزم من توسط التكوين في صدور ما عداه توسطه في صدور نفسه أيضاً فليكن هو صادراً عن ذات الواجب بلا توسط وجود

الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني أيضاً مبني على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات أتجه أن يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات أو تحقق الاضافة بدون أحد المتضايفين وكلا الامرين محال (قوله ويخطر بالبال ان التكوين هو المعني الذي الخ) يعني يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح أن يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك ان هذا المعني متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا انا نجد في الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معني به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح أن يقال أن الضرب أثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو أثره وهو مغاير للقدرة والارادة أيضاً لان هذا المعني متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدما عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا اندفع ماقال المحشي المدقق من أن في هذا الكلام اعترافا بأن صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لاسيما في القدرة والارادة بل في العلم أيضاً لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه فان قيل اذا كان ذلك المعني موجوداً في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه أيضاً فيحتاج الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره ويتسلسل أو يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر كما مرّ في الحاشية السابقة فتأمل فقل عنه واما انه موجود أم لا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود أيضاً انتهي كلامه يعني ان المقصود ههنا هو اثبات المعني المغاير لسائر الصفات وأما انه موجود أو انه أمر اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل الي المفعول وليس في الخارج أمر زائد عليهما فهو بحث آخر على انه لو تم طريق اثبات

شيء اصلا ولك أن تجعل هذا وجه الامر بالتأمل الآتي (قوله اندفع ماقيل) القائل بحرا بادي حيث أعان الشارح في عدم مغايرة التكوين للقدرة والارادة ومنع دليل الخيالى على مغايرته أياهما بسند جواز كون ما به الامتياز والارتباط نفس الذات دون المعنى الموجود بالوجدان وكون ذلك المعنى أمراً اعتبارياً لا وجودياً (قوله ما لم يقم عليه برهان) والبرهان قائم عليه للمستبصرين فان مابه التأثير فى الموجود الخارجي أولي بأن يكون موجوداً خارجياً فتدبر (قوله و وجه الاندفاع ظاهر) أي اندفاع كون الامتياز والارتباط بنفس الذات وان تجويز كون مابه الامتياز والارتباط أمراً اعتبارياً قادح في دليل المغايرة ووجه الظهور في الاول أن المقصود من بحث الامتياز امتياز المتصف بالفاعلية عما لم يتصف بها ولا شبهة فى ان هذا ليس بنفس الذات كما لا ريب فى ان ارتباط الفاعل بالمفعول أنما هو بالمعنى المذكور ووجه الظهور في الثاني انه ليس المقصود من البيان الا مجرد اثبات أمر مغاير للقدرة والارادة فعدم ترتب كون التكوين أمراً موجوداً أو صفة حقيقية من البيان المذكور ليس بقادح فيما نحن بصدده (قوله لان قدم النسبة الخ) لأنها متأخرة عنهما فمع تأخرها لو كانت قديمة يكون قدم المنتسبين بالطريق الاولى (قوله ولاشك ان ذلك التعلق الخ) وذلك لان وجود المقدور ناشيء عن ذلك التعلق (قوله على ماصرح به الخ) أى بكون التكوين من الاضافات عند القائل بحدوثه بمعنى انه ليس المراد من حدوث التكوين انه موجود غير أزلى بل بمجرد انه من الاضافات فلا يلزم من قيام التكوين بذات الواجب كونه محلا للحوادث (قوله فى حل قوله ولما استدل الخ) حيث قال وهم (يعني القائلين) الشيخ الاشعري وأصحابه ولم يريدوا بحدوثه انه صفة موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى غير

وجود الصفات وزيادتها من أنه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة أوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بأن يقال انه تعالى خالق كل شيء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً على ذاته تعالى كسائر الصفات وبما ذكرناه اندفع ماقيل ان مابه الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه أمراً زائداً على الذات سوى القدرة والارادة يجوز أن يكون أمراً اعتباريا ودعوي وجوب كون مابه الامتياز والارتباط أمراً خارجياً غير مسموع مالم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع ظاهر لاسترة فيه (قوله أو لكون التعلق الخ) يعني ان تكوينه لكل جزء من أجزاء العالم قديم والمكون بفتح الواو حادث لكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد فى الازل في وقت كون الشمس فى الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقاً به في الازل.(قوله وهذا هو الانسب بالمتن) لايظهر وجه الانسبية فانه يحتمل أن يكون معنى عبارة المصنف هو تكوينه الذى يتعلق بالعالم وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده فحينئذ يكون اشارة الى أن تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات ويحتمل أن يكون معناه هو تكوينه الذى تعلق فى الازل بوجود العالم وبكل جزء من أجزائه فى وقت وجوده فحينئذ يكون تعلقاته قديمة و يكون حدوث المكونات بحدوث أوقات وجودها اللهم الا أن يقال ان الظاهر على الاحتمال الاول أن يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثاني (قوله وحاصله منع الملازمة الخ) أي لا نسلم انه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم ملا يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر وما قاله الفاضل المحشي من أنه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكون كما أن الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوين قديماً يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما أن قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولاشك أن ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور. ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيه التكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات لا في كونه متأخراً عن المكون مثل الضرب عن المضروب. على ماصرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما استدل القائلون

أزلية كما هو الظاهر من اللفظ لغة وعرفاً لظهور استحالته بل أرادوا به انه من الامور الاضافية العقلية فمن قال صفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته تعالى عند الاشعرى فان أراد هذا المعنى فذلك والا فقد افترى عليه اه (قوله على ما هو مسلم عنده) من أنه يحتمل أن يكون العالم مع تعلق وجوده بذاته تعالى أو صفة من صفاته قديماً (قوله يأبى عنه قول الشارح الخ) وذلك لان الشارح جعل المشار اليه بهنا سبباً للقول بالاشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء ثم أثبت السببية المذكورة بقوله والأنهم أنما يقولون الخ وحاصله انه ينتفى الرد المذكور بانتفاء المشار اليه بهنا فلو كان المشار اليه بهنا كون المراد بالحادث ما لوجوده بداية فظاهر انه بانتفائه ينتفي الرد المذكور لان الزاعم قائل بالحدوث بمعنى التعلق بالغير وبالقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فلا يحصل الرد بانتفاء المراد المذكور بالحادث وأما اذا كان المشار اليه بهنا اثبات اختيار الصانع كذلك فلكونه غير ظاهر الارتباط والتعلق بما يقوله الزاعم من قدم بعض الاجزاء بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير لا يظهر من انتفائه انتفاء الرد المذكور هذا ما أراده وفيه انه كيف يتصور كون ثبوت اختيار الصانع سبباً للرد مع عدم كون انتفائه مترتباً عليه انتفاء الرد فتسليم الاول يستلزم تسليم الثاني وبيان ترتب انتفاء الرد على انتفاء اثبات اختيار الصانع هو أن يقال اذا كان الواجب موجباً غير مختار يكون ذلك البعض من العالم صادراً بالايجاب والصادر بالايجاب قديم بالزمان أى غير مسبوق بالعدم وان كان وجوده متعلقاً بالغير وهذا بعينه ما يقوله الخصم فلا يثبت الرد عليه بانتفاء الاختيار

بحدوث الخ (قوله وقد يتوهم الخ) يعني قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جواباً عن استدلال القائلين بل هو اعتراض على قوله ان تعلق فاما أن يستلزم الخ وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم أو الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود شئ بشئ يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لامعنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير في الوجود (قوله وليس بشئ الخ) يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشئ لان أمثال هذا الترديد شائعة كثيرة الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لايبقى للخصم مجال للكلام ألا يرى انه قد ردد المردد وجود العالم بين التعلق بذاته أو بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لامعنى له اذ لايمكن ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض أيضاً صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تأمل (قوله على انه يجوز أن يكون الجواب الخ) يعني يجوز أن يكون الجواب الزامياً لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنياً على ماهو مسلم عنده وان كان فاسداً في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لايستلزم الحدوث بل قد يكون الشئ مع احتياجه قديماً حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال الفاضل المحشى فى توجيه العلاوة أى يكون الجواب الذى فيه الترديد المذكور جواباً الزامياً على القائلين بحدوث التكوين فلا يلزم أن يكون الترديد قبيحاً فان للمجيب حينئذ أن يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين ماذكره بقوله وليس بشئ لشيوع نظائره توسيعاً للدائرة فلا معنى للعلاوة (قوله ومن أجل ان المراد الخ) يعني ومن أجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقاً بالعدم ومخرجاً من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه يقال ان التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض أجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ماذكر يكون معنى التكوين الذى هو نفس الاحداث الاخراج من العدم الى الوجود فيكون رداً على من زعم ان بعض أجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير فى الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه أيضاً يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما حررنا لك اندفع ماقال بعض الافاضل أن مجرد الحادث عندنا مالوجوده بداية لايوجب اضافة التكوين الى كل جزء من أجزاء العالم رداً على من زعم قدم شئ من أجزائه مالم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع ظاهر وفسر ذلك البعض قوله ومن ههنا بقوله أى من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى انه يأبى عنه قول الشارح فيما بعد والا فهم أنما يقولون بقدمها بمعني عدم المسبوقية الخ كما لايخفى على أولى الافهام (قوله جعله بعضهم من تتمة الجواب الخ) يعنى ان الشارح جعل قوله وهو غير المكون

كلاما

كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى أنه غير المكون والاشعرية الى أنه عينه وحمل الغير على مايقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة في اثبات هذا المطلب أنما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التي أوردها القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو مايمكن انفكاكه في الوجود أو في الحيز وقال في تقرير الجواب انه لايلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون ضرورة أن تعلقه بالمكونات فيما لايزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الحيز فلا يكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا أي وان كان اضافة لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لاتتحقق بدون المنتسبين (قوله وليس بشئ الخ) أما ماجعله بعض الشراح ليس بشئ لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لاتتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك في جانب المكون لايفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى لايلزم من قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال أن الجواب المذكور غير موقوف على أن تكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة أي لانسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك أنه لامعنى حينئذ لأن يقال أنا لانسلم صحة الانفكاك بينهما يدل على ماقلنا تفسير المصنف قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لاتشوبها ريبة على انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوين العالم ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده أيضاً لان الخصم لايسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق (قوله على أن عدم الغيرية لايكفيه الخ) منع الملازمة التي ذكرها ذلك البعض بقوله والا لما كان غيرا يعني انا لانسلم انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة أنما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لايستلزم عدم الغيرية اذ لايكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحقق مع أنهما مغايران للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لايضر اذ يكفي في الجواب أن يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلايكون اضافة عندنا كالضرب والا لامتنع انفكاكه حينئذ عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين (قوله والصفة المحدثة مع الذات) أراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شئ وبعده وخالقاً ورازقا

(قوله وكذا المكون منفك عنه في الحيز) لان المكون متحيز دون التكوين الذي هو صفة الواجب تعالى (قوله لانها) أي صحة الانفكاك ومعنى موجودة متحققة وهو علة قوله لايفيد (قوله حال كونه اضافة) فقدمه يستلزم قدمها (قوله فان المكون حال بقائه الخ) فتحقق انفكاك المكون في الوجود عن التكوين في تلك الحال وكذلك المكون منفك عن التكوين في الحيز أيضاً حال الحدوث اذ التكوين الاضافي القائم بذاته تعالى غير متحيز بخلاف المكون وذكر هذا أنسب بسابق كلامه ثم وجه عدم وجود التكوين وعدم تحققه حال بقاء المكون أن التكوين من قبيل الفعل أي التأثير وهو غير قار الذات كما بين في مظانه هكذا قرر الفاضل عبد الرسول موافقاً لما حققه السيلكوتي وعندي ان في انفكاك المكون حال بقائه عن التكوين بحث وجيه يعلم من علة الحاجة الى الصانع على ماهو التحقيق الحقيق بالقبول (قوله ولا شك أنه لامعنى الخ) وذلك لانا سقنا الكلام على ما ذهبنا اليه لا على ما ذهبتم اليه ولا على ماهو متفق عليه بيننا (قوله أراد به الصفات المتجددة الخ) لا الصفة الحادثة القائمة بالحوادث مثل كون زيد قائماً أوقاعداً مثلا

(قوله فلا يرد ما قاله الفاضل الجلبي) وجه عدم الورود ان الغرض من الموجودات الخارجية ومرادنا بالصفة الحادثة الامور الاضافية الاعتبارية الثابتة له تعالى بالقياس الى المخلوقات وعدم الشمول حينئذ لاشبهة فيه (قوله قال فى شرح المواقف الخ) دفع لتوهم عدم كون تلك الصفات غيراً لكن يلزم منه أن لاتكون المميزة من الصفات الثبوتية المقتضية لوجود الموضوع وهو خلاف المشهور الا أن يكتفى بالوجود النفسى الامرى (قوله باحثاً على توجيه الشارح) أى لقول المصنف وهو غير المكون عندنا بحمله على أنه كلام مستقل يشير الى المسألة التى اختلف فيها الماتريدية والاشعرية وحمل الغير على المعنى اللغوى لا الاصطلاحي (قوله ان التسليمين) أى ما ذكر فى حيزهما أعنى قوله فلا يكون غيراً (قوله يلزم أن يكون مغايراً للفاعل) أيضاً اذ الوارد هما لا نفس التسليمين (قوله ان التسليمين غير وارد) أى ان شيئاً منهما غير وارد ويحتمل ان أصل النسخ غير واردين بصيغة التثنية ثم حصل التحريف (قوله بذكر اللازم وارادة الملزوم) فان تعقل المبدأ يستلزم تعقل المعنى الاضافى اذ هو مفسر فى التكوين بمبدأ اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وكذا فى القدرة والارادة ونحوهما (قوله تنظيرا) أو المعنى أن المكون بمبدأ الفعل يغاير المفعول كما أن الفعل يغايره كالضرب مع المضروب

ومحيياً ومميتاً الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ماقال الفاضل الجلبي ان الصفات الحادثة داخلة فى العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ماهي غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقاً ورازقاً ونحوهما (قوله قيل عليه ان التكوين الخ) قائله من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب باحثاً على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لايثبت المدعي لان المدعي اثبات مغايرة التكوين الذى هو مبدأ الفعل للمكون على مايدل عليه عندنا فان التكوين عند المصنف ومن يوافقه مبدأ الفعل ولذا جعله صفة أزلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذى هو أثره للمفعول (قوله ولو سلم لم يكن غيراً الخ) يعنى لو سلم أن التكوين نفس الفعل لامبدؤه فلا يكون غيراً لامتناع انفكاكه عن المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم أن يكون مغايراً للفاعل أيضاً لان الانفكاك من جانب واحد أعنى من جانب الفاعل متحقق ههنا أيضاً فيلزم أن يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم من أن الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما تفصح عنه الدلائل الموردة فى اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الخ وجعلهما ايراداً على تقدير أن يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ماقاله المحشى المدقق فليس بشئ لان هذا الدليل أعنى قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح (قوله وجوابه ان الكلام الزامي الخ) يعنى ان هذا الاستدلال مبنى على مذهب الخصم القائل بأن التكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على مازعمت نفس الفعل والفعل مغاير للمفعول بالضرورة (قوله ويمكن أن يراد الخ) أى يمكن ان يقال فى دفع الاعتراض ان المراد بالفعل مابه الفعل ومبدؤه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يطلق على المعنى الاضافي لكن المراد في اصطلاحهم مبدؤه على مامر واما مجازاً بذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا حتى يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقاً للممثل له (قوله وقد عرفت آنفاً جواب الخ) لعل هذا الجواب من المحشى مبني على تقدير تسليم أن يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان صحة الانفكاك الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة الحادثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر أن يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول وأراد بقوله حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة أمر اعتبارى لاوجود له في الخارج وكذا في الصفة الحادثة لعدم الصفة الحادثة لذاته تعالى والا لزم كونه محلا للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شئ وبعده ومحيياً ومميتاً ورازقاً وخالقاً الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات (قوله اذ الاحتياج اليه) يعنى ان الاحتياج

(قوله فيكون مستثنياً عنه الخ) قال الفاضل الكلنبوي أقول القائل بأن التكوين عين المكون قائل بأن الوجود عين الموجود بأن نفس الماهيات مجعولة وبعد ذلك لزوم القدم ممنوع لجواز ان يكون التكوين والمكون حادثين مع كون أحدهما عين الآخر نعم لو كان ماهية المكون أزلية ووجودها زائداً عليه كما قال به جمهور المتكلمين والحكماء لزم من كون التكوين الموجب للوجود عين تلك الماهية الازلية قدم المكون واستغناءه عن الصانع وليس كذلك فليتأمل أه (قوله فيكون هذا الكلام الزاميا) لان القائل بالعينية ينفي كون التكوين صفة حقيقية على مامر (قوله أيضاً) أى كما كان الاستدلال الذى ذكره الشارح سابقاً للغيرية بقوله لان الفعل يغاير المفعول كلاما الزاميا (قوله اما مأخوذ الخ) المقصود من التوجيهين دفع ما يمكن أن يقال ان الاقدام اسم تفضيل وهو يقتضي وجود أصل الفعل فى المفضل عليه ولا قدم ظاهر في العالم (قوله فالمعنى انه أدوم الخ) هنا المقام مما تحير فيه الاعلام ونحن نقول بافاضة العلام لايخفى ان كون التكوين عين المكون لاينافى أن يكون ذلك المكون تابعاً لارادة الواجب تعالى ألا برى ان القائل بالعينية قائل بتوقف وجود الممكنات على ذات الواجب تعالى فحينئذ نقول لو كان التكوين عين المكون فاما أن لا يتوقف وجوده بالتكوين الذى هو عينه على ارادة الواجب تعالى إياه بأن يستقل بذاته في كونه عين التكوين وموجوداً فيلزم القدم والاستغناء عن الصانع أو يتوقف على ارادة الواجب تعالى بأن يكون ذاته مشروطاً بالارادة في كونه موجوداً بالتكوين الذي هو عينه فيلزم الامر الثانى أعني أن لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه أقدم منه قادر عليه اذ له تعالى أن لا يريد وجوده بالتكوين الذي هو عينه فهو تعالى قادر عليه بذلك الطريق سواء كان المكون قديماً أوحادثاً وبهذا البيان اندفع عن الشارح والمولى الخيالي أمور الاول ما أورده قول احمد من أن قول الشارح وقادر عليه غير صحيح لان العالم حينئذ يكون حاصلا بنفسه وتحصيل الحاصل ممتنع والممتنع ليس بمقدور . والثاني ما أورده على المولى الخيالى من أن التوجيه الاول في قوله أقدم من القدم بالمعنى اللغوي المبني على حدوث العالم غير صحيح لان قول الشارح وأن لا يكون للصانع الخ عطف على قوله أن يكون المكون مكونا الخ وترتبه على ما سبق لا يكون الا بملاحظة لزوم القدم . والثالث ما أوردوا عليه من انه اذا كان التكوين عين المكون كان المكون واجبا بالذات فلا يكون الواجب تعالى أولى قدما منه وأما ما ذكره المحشي في دفع الثالث فليس بشيء قطعاً لان ملاحظة الوجب بعنوان خالق العالم وغيره مما لا يدل على علية ذاته تعالى لوجوده أيضا ممكنة فلا فرق بينهما فى أنهما ان لوحظا بعنوان مخصوص يحكم العقل بلزوم قدمهما هنا وان لوحظا بعنوان آخر فلا يحكم به هكذا يجب أن يفهم هذا المقام ولا يحتوى

المكون الى الصانع انما هو فى التكوين والايجاد فاذا كان الايجاد عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهنا خلف فيكون مستغنياً عنه وقديماً لاقتضاء ذاته وجوده قبل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى أن المراد بالتكوين الاضافة لامبدؤها فيكون هذا الكلام الزامياً أيضاً (قوله القدم اما افوى الخ) يعني ان القدم اما مأخوذ من القدم اللغوى وهو مبنى الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية بيش بودن فالمعني انه أدوم من العالم وأسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير ان لايلاحظ لزوم قدم العالم وأما من القدم الاصطلاحى بمعنى عدم سبق العدم فالمعني انه أقوى قدما وأولى من العالم وهذا على تقدير أن يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديماً الا أنه لا يكون قديماً كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد أن يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قديماً حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لايحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان أمر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب أشد وأقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ماقال الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه أقوى موجودية من الموجود الذى وجوده بمقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالا في الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ماقال الفاضل المحشي من كون الواجب أقوى قدما محل بحث (قوله وذلك يحكم الخ) بمعنى كون لنظام العالم على الوجه الاوثق والاصلح دليلا على كون صانعه قادراً مختاراً حكم يدعونه الاصحاب من الضروري

هنا على هذا سوى أنه ينبغى للشارح فى هذا العطف أو الفاصلة بدل الواو الواصلة لان كون التكوين عين المكون يستلزم أحد الفسادين المذكورين لا على التعين لا كليهما فتحمل الواصلة على أو الفاصلة ومبنى هذه الشبهات على زعم ان كون التكوين عين المكون يستلزم كون المكون واجباً بالذات وليس كذلك كما ان قول القائلين بان وجود الممكن موجود في الخارج بوجود هو عينه لا بوجود زائد عليه قطعاً للتسلسل لا يستلزم كون الوجود واجبا بالذات لانهم يقولون بانه تعالى ما أوجد الممكنات بوجود زائد عليها وأوجدها بوجود هو عينها ومن البين أن الموجد لا يكون واجبا بالذات فليكن الكلام هنا على مثله ولا يلزم منه تأثير الواجب في المكون اذ الارادة ليست بمؤثرة نعم يكون قدرته تعالي على المكون بمعنى صحة أن يريد وأن لا يريد لا بمعنى صحة الفعل والترك ويمكن ان يقال معني قول الشارح وقادر عليه قادر على إيجاده لولا تكونه بنفسه على ان يحمل مراد القائلين بأن التكوين عين المكون على القضية الخارجية لا على الحقيقية لكنه لا يدفع الايراد الثالث لان المتكون بنفسه أزلا وأبدا واجب بالذات على ان مجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب غير كاف في الوجود فلا يندفع به الايراد الاول أيضا على تقدير حمل القدم على المعنى المصطلح فتأمل في هذا المقام فانه محار الافهام أفاده الفاضل السكنبوى (قوله فانه اذا كان موجبا الخ) فان القول بان الصادر هو الاصلح يقتضي ان هناك غيره من الوجوه .(قوله في محل المناقشة) يعني لانسلم انه اذا كان موجبا لم يكن هناك الاوجه واحد اذ الوجوه الممكنة كثيرة فلم لا يجوز ان يصدر الاصلح من الوجوه الممكنة بالايجاب خصوصا أنا رجحه تناسب الكمالية (قوله واستدل عليه) أى على حدوث جميع ماسوى الله تعالى (قوله وكل مفتقر محدث) لا كلام علي دليله الا في هذه المقدمة وقوله لان تأثير المؤثر فيه الخ دليل عليها لكن لا يثبتها لان شقا رابعا لم يذكره المستدل وهو ان يكون تأثير المؤثر في ذلك المفتقر اليه أزلا بان يكون مقتضى ذاته فيوجبه ذاته (قوله وفيه انه لو تم الخ) نقض اجمالى بان هذا الدليل مستلزم للمحال (قوله أما القول الخ) ان كانت داخلة فيما سوى الواجب (قوله أو القول الخ) ان لم تكن داخلة فيه لكن لو حمل السوى على الغير المصطلح لا يندفع ذلك النقض (قوله لتبادره منه) أى من كلام المصنف حيث أضاف الروية الى المفعول فالتبادر من المركب الاضافى أعنى روية الله المعنى المبنى للمفعول وان كان الظاهر المتبادر من مجرد لفظ الروية المعنى المبنى للفاعل فلا تنافي بينهما (قوله وان كان كل منهما لازما للآخر) فان روية الشخص لله تعالي مستلزم كونه تعالى مرئيا و بالعكس فكل منهما لازم للآخر ملزوم له أيضا

فانه اذا كان موجباً لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لاوجه وراءه هذا لكن دعوي الضرورة في محل المناقشة خصوصاً اذا ادعي الخصم ان مبدأه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون أثره أيضاً على الوجه الاكمل غير مسموع لانه لابد له من دليل (قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة) بأن يقال لظام العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره عالما قادراً مختاراً ولم يقتض أن يكون الواجب كذلك اذ يجوز أن يكون ذلك المؤثر وسطاً مختاراً صادراً عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بأن ماسوى الله حادث ولا يمكن استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبنى على اثبات حدوث جميع ماسوى الله وهو لم يثبت جيدا بل انما يثبت حدوث ماثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بأن كل ماسوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد لايجوز أن يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجد فبقى أن يكون اما حال الحدوث أو حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته تعالى أو القول بأنها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل (قوله يشير الى أن الرؤيه الخ) أى يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف الى أن الرؤية مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئياً لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبنى للفاعل أي كون الشخص رائياً صفة الرائي وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثاني أيضاً يحتمل لتبادره منه من غير تقدير شئ في العبارة ولانه المتنازع فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئي وان كان كل منهما لازما للاخر فعلى هذا يكون قوله واثبات الشئ أيضاً مصدراً مبنياً للمفعول أى

كون

كون الشيء مثبتاً لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبني للفاعل ويمكن أن يقال تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى التأويل ويكون موافقاً لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد أو رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا أبصرنا وغمضنا كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العينين كان نوعا آخر من الادراك فوق الاولين سميناه بالرؤية (قوله هذا هو الامكان الذهني الخ) يعني عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن وفرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذي يكون العلم بامتناعه كسبياً اذ يصدق عليه أن العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجرداً عن المكان والجهة وعدم كونه جسما مكيفاً بالعوارض التي هي شرط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع في الامكان الثاني المقابل للامتناع المفسر بأن لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب أن يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن أن يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال أن يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها فعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثبات الامكان الثاني في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ولعمري ما أحسن الشارح في اختصار مسلك الجواز (قوله يرد عليه انه ان أريد الخ) أي ان أريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو مصادرة بجعل المدعي جزأ من الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكما كانا مفروقين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساده وان أريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود أعني كون الاعيان والاعراض مرئيين فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق هو أن الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصراً لجواز أن يكون المبصر عوارضه وبتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين أمر آخر قيل أن الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المطلوب وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض ضروريا محل تأمل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض من الالوان أو الاضواء وغير ذلك على ما بين

(قوله كون الشيء مثبتا) أى في نظر العقل والقوى الادراكية بسبب حاسة البصر (قوله ان الامكان الذهني كاف) مأخوذ مما ذكره الفاضل المحشي من ان هذا القدر من الجواز العقلي يكفي ههنا لان المقصود هو أن يفرع عليه ما بعده من قوله واجبة بالنقل وأما النقض بالجسمية ونحوها فجوابه هو انا سلمنا ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع جسميته تعالى لكن قام البرهان على امتناع جسميته تعالى بخلاف رؤيته تعالى اذ لم يقم برهان على امتناعها فبقي على الجواز الاصلي وهو يكفي ههنا اه (قوله اذ يصير الكلام هكذا الخ) يريد ان قوله لانا نفرق الخ علة لرؤية الاعيان والاعراض لا لانا قاطعون برؤيتهما وان المراد برؤية البصر رؤية البصر للاعيان والاعراض لا لشيء آخر بقرينة مقابلته لرؤيتهما باستعمال البصر ولا شبهة في ان محمول الكبرى أعني قوله فهما مرئيان عين المدعى الذي هو رؤية الاعيان والاعراض (قوله لدخول العدم في مفهومهما) ولا شبهة في ان العدم غير مرئي (قوله يحصل المطلوب) وهو جواز كون الواجب تعالى مرئيا (قوله الى ان المرئي هو الاعراض الخ) قال بعض المحققين ذهب الحكماء الى ان المرئي بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على أن للجسم انكشافا بالذات عند البصر كما اذا رأيت شبحا من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه وأضوائه عند البصر حينئذ اه

(قوله سواء كان بالذات أو بالعرض) الاول في الاعيان والثاني في الاعراض (قوله لايثبت العلية) اذ المدخلية في العلية غير العلية وأعم ولا يلزم من تحقق العام تحقق الخاص (قوله على تقدير تمامه) قيد به لأنه سيجيب عنه بقوله قلت الخ (قوله أنما يدفع النقض الخ). يعني ان لفظ الامور العامة في قوله فان قلت علية الامور العامة وأن كان المتبادر منه ان هذا الجواب يدفع النقض بجميعها أي سواء كانت شاملة للاقسام الثلاثة الواجب والجوهر والعرض كالماهية والمعلومية أو لاثنين منها فقط كالمخلوقية لكن لا يدفع الا النقض بالشاملة للثلاثة فحسب اذ غير الشاملة لا يستلزم صحة روية الواجب تعالى على مالايخفى (قوله لا ينتظم بظاهر كلام الشارح) وذلك لابتناء كلام الشارح الى قوله أجيب بان المراد بالعلة متعلق الروية والقابل لها على أنه كان المراد بالعلة المؤثر لا المتعلق للروية والا فلا يكون وجه للاعتراض ولو سلم فلا يدفع ببيان هذا المراد لان المعترض كان أيضا مراده من العلة المتعلق على ذلك التقدير وأيضا قوله فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات الخ صريح في ان مراد المعترض من العلة المؤثر لا المتعلق فلو علل قول الشارح ولا مدخل للعدم في العلية بما ذكر من ان المراد من العلة المتعلق لا يكون لهذا القول من المعترض المذكور وجه خبير

في محله (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ) يعني ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق أعني كون الشيء شاغلا للحيز سواء كان بالذات أو بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرائي بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الروية واحداً منها قال الفاضل المحشي في كون وجوب الوجود علة للروية لايضر المعلل لان فيه ثبوت المطلوب وهو صحة روية الواجب لتحقق وجوب الوجود فيه وأما كونه بالغير فهو أمر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الروية ومتعلقاً لها انتهى كلامه وفيه انا لانسلم ان كونه بالغير أمر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطاً لعلية الوجوب وأجيب بما مر من انا نسلم بالضرورة مدخلية الوجود في العلية ولا يخفى أن هذا القدر لا يثبت العلية (قوله فان قلت علية الامور الخ) هذا الجواب على تقدير تمامه أنما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات بأسرها كالماهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجيء من الشارح من أن المراد بالعلة متعلق الروية ولا شك ان شيأ من الامور العامة لا يصلح متعلقاً لها لكونها أموراً اعتبارية غير موجودة في الخارج (قوله قلت يجوز أن يشترط الخ) يعني يجوز أن يشترط علية واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحدوث وتساوي طرفي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للروية في الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رويتهما وبما حررنا لك ظهر فساد ماقال الفاضل المحشي وأما قوله فيجوز أن يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما يذكره فيما بعد من أن امتناع وجود الروية بفقد شرط أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شيء من خواص الموجود الممكن شرطاً لوجود الروية حتى يتم ما ذكره بل شرط لعلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطاً للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققاً في الواجب فلا يلزم صحة الروية (قوله وأيضاً لو عللت الخ) يعني لو كانت علة صحة الروية الامكان لصح روية المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة (قوله وفيه نظر الخ) نقل عنه وجه النظر انه يجوز أن يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما أشير اليه آنفاً (قوله لان التأثير صفة اثبات الخ) هذا الكلام من السيد الشريف مبني على ظاهر ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لابد أن تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الروية كما سيجيء يعني أن العلة لابد ان تكون مؤثرة والتأثير صفة أثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف ولا ما يتركب منه ولو قيل ان الروية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكن لا ينتظم بظاهر كلام الشارح (قوله ويرد عليه أنه لا يمنع الخ) يعني أن الدليل المذكور أنما يدل على انه لا يمكن أن يكون العدم نفس العلة الفاعلية أو جزأها ولا يدل على انه لا يمكن أن يكون نفس العدم شرطا لها فيجوز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الامكان علة للروية فلا يثبت صحة روية الواجب نقل عنه وأنت

(قوله اذ يجوز ان يكون أمر موجود الخ) أشار الى ان أصل الاعتراض كان باحتمال شرطية ماليس في الواجب لعلية الوجود لصحة الرؤية سواء كان أمراً عدمياً كالحدوث والامكان أو وجودياً كالمعلولية وليس الاعتراض بخصوصية العدم حتى يقال ان ماذكره الفاضل المحشي وان لم يدفع الاعتراض بما نقل عنه لكن يدفع الاعتراض بما ذكر في أصل الحاشية أعني شرطية خصوصية العدم لعلية الوجود ولصحة الرؤية ويشعر بما ذكرناه لفظ لا يقتصر فيما نقل عنه (قوله شرطاً للوجود) أى لعلية الوجود لصحة الرؤية (قوله بتغيير الدليل) يعني انا نأخذ في الدليل المذكور مجرد ان علة الرؤية أمر مشترك بين الاعيان والاعراض بحسب الواقع وهو الوجود ولا نأخذ فيه الكلية القائلة انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة (قوله أجيب بان المراد الخ) لقائل ان يقول لا يلزم من كون هذا الجواب جواباً بتحرير الطريق السابق كون جميع الاجوبة المذكورة عن تلك الاعتراضات ايضاً كذلك وما ذكره المولى المحشي لا يدل الا على كون الجواب عن الاعتراض الاول تحريراً للطريق السابق أفاده الفاضل عبد الرسول (قوله لرؤية الجوهر والعرض) التعرض لها في قول الشارح انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض (قوله ولاشتراك الصحة الخ) التعرض لهذا وللاستلزام الآتي حاصل في قول الشارح ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وانت تعلم ان التعرض لاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة يستلزم التعرض لاشتراك الصحة بينهما فالاظهر الاقتصار على التعرض للاستلزام المذكور .

خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال أن يشترط عليه الوجود بكل ما يخص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر أن ماذكره الفاضل المحشي في دفع هذا الايراد من أنه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً وهذا معنى ماذكره في شرح المواقف ويؤيده ماذكر فيه أيضاً أن المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ونعلم أيضاً بالضرورة أن متعلق الرؤية أمر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعاً انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز أن يكون أمر موجود من خواص الممكن شرطاً للوجود على أن حمل العلة ههنا على المتعلق مما يخل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة (قوله فان امتناع وجود الرؤية الخ) تعليل للمقدمة المطوية تقريره أن هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده الخ) يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشئ من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مانعاً وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة أعني الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية (قوله يرد عليه أن حاصل الخ) يعني أن حاصل هذا الكلام هو أن متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته أن متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي الخ) عن الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان الخ اذ خلاصته انا لا نسلم أنه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز أن يكون ذلك الحكم واحداً نوعياً فيعلل بالمختلفات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على أن علته أمر مشترك في الواقع لانه لا بد أن يكون مشتركاً وأجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس بتحرير للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ماذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجودياً يدل دلالة جلية على أن الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع عنه الاعتراضات (قوله يستلزم استدراك الخ) عطف على قوله لا يدفع يعني أن هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفي أن يقال اذا رأينا زيداً لا ندرك منه الا هوية ما وكونه موجوداً من الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم أن متعلق الرؤية أولاً وبالذات هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح أن يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى هذا خلاصة كلام

(قوله بان نلتزم صحة ملموسية الواجب) أوضحه الفاضل المحشي بقوله كما أنه تعالى جاز ان يكون مرئيا بالقوة الباصرة لا في مكان ولا في جهة جاز أيضا أن يكون ملموسا بالقوة اللامسة لا في مكان ولا في جهة ولا مماسة بين اللامس والملموس وذلك بان يخلق الله تعالى في جميع أجزاء المخلوق ادراك اللامس بلا كيف ولا اتصال جسماني بين اللامس والملموس فلا نقض بصحة الملموسية أيضا لعدم تخلف الحكم عن الدليل المذكور اه (قوله والانصاف الخ) من تتمة مقول شرح المقاصد قال بعض المحققين قد أطبق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالادلة العقلية لا يخلوا عن شوب الكدر والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي فالمراد بهذا الدليل في كلام شرح المقاصد الدليل العقلي (قوله والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع) حاصل السر المذكور ان الممكن المعلق عليه له صفة الامكان الذاتي وصفة امتناع الوقوع والمعلق عليه للممتنع هو الصفة الثانية أعني امتناع الوقوع فذلك التعليق في الحقيقة من تعليق الممتنع بالممتنع لا من تعليق الممتنع بالممكن وأنت تعلم انه يؤخذ من هذا السر جواب الايراد المذكور بأن يقال مراد الشارح من الممكن في قوله والمعلق بالممكن الخ هو ما يكون التعليق والارتباط به باعتبار صفة الامكان كما يدل عليه عنوان الممكن هذا لا يقال هذا هو الجواب الآتي بقوله اجيب بأن المراد الخ لانا نقول الجواب الآتي تخصيص للممكن بالممكن الخالي عن الامتناع وما ذكرناه لا تخصيص فيه للممكن بل هو شامل للممكن الذاتي المتصف بالامتناع أيضاً كما لا يخفى

المحشي وللفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بأدنى تأمل (قوله رد بان مفهوم الهوية الخ) هذا الرد ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات أمر اعتباري كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح أن يكون متعلقا للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئي من الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا أن ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفاً فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل ألا يرى أن قولنا كل شيء فهو كذا فلعل تلك الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب (قوله ثم اعلم ان هذا الدليل الخ) يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض لصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموساً وتقريره أن الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول والعرض هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض فانا نميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهي ليست الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي يمكن أن يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي أورد على رؤية الاعيان جار بعينه في ملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم تم في الموضعين والا فلا أجاب عنه بعض الفضلاء بأنا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا أنه لم يرد النقل باللامس لم يلتفت الى البحث عن صحته وأنت خبير بأن ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد وأما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي (قوله يرد عليه انه يصح ان يقال الخ) يعني انا لا نسلم ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد تكون ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان تكون الرؤية الممتنعة معلقاً بالاستقرار الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى انه ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق أجيب بأن المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقاً ولا شك أن امكان عدم المعلول المعلق عليه لما امتنع عدم

(قوله وما الرد الخ) أى الرد على الجواب المذكور وهذا الرد رد على قوله فى آخر الجواب بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالغير (قوله لان استقرار الجبل حين الخ) هذا الاعتراض متعلق بمجرد اللفظ اذ للقائل أن يبدل قوله وحين تعلقت الخ مع تعلق ارادة الله الخ على ان له أن يقول كما ان كلمة حيث تستعمل للتعليل فكذلك كلمة حين وان لم تكثر كثرة حيث للتعليل ومن هذا يظهر اندفاع اعتراض الشارح أيضاً (قوله فتأمل) وجه الامر بالتأمل أنه ان أراد بقوله اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع فى نفس الامر لا الفرض أن المعتبر فى الارتباط وقوع المشروط في نفس الامر لا الفرض على تقدير وقوع الشرط فسلم ولكن ذلك ليس منافياً لما ذكره القائل بل هو مراده اذ المراد بقوله فانه يقع المشروط أنه يقع المشروط في نفس الامر لكن على تقدير وقوع الشرط ولا يترتب عليه أيضاً قوله فيجوز أن يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط اذ يلزم وقوع المشروط على تقدير عدم وقوع الشرط والا يكون فائدة في الارتباط والتعليق وان أراد به ان المعتبر فى الارتباط وقوع المشروط في نفس الامر مطلقا سواء على تقدير وقوع الشرط أولا فممنوع كيف ووقوع المشروط قد علق بوقوع الشرط فكيف يعتبر فى الارتباط وقوع المشروط مطلقا وان لم يقع الشرط وهو يهدم التعليق والارتباط وان أراد أنه لا يفرض وقوع المشروط كما فرض وقوع الشرط بل يترتب المشروط في نفس الامر فذلك مسلم أيضاً لكن لا يلزم منه أيضاً وقوع المشروط في نفس الامر بدون وقوع الشرط بل انما يلزم وقوعه فى نفس الامر على تقدير وقوع الشرط لا على عدم تقدير وقوعه أيضاً افاده المحقق عبد الرسول رحمه الله

عدم علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام عدم الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب وعدمه ممتنع بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض وأما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير فليس بشئ لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعالى بعدم استقراره أيضاً ممكن بأن يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عنه بيان الشارح قال الفاضل المحشي والحق ان التركيب المذكور لا يصح فى اللغة بل الصحيح أن يقال ان العدم العلة العدم المعلول وليس بشئ اذ لا شك في صحة قولنا اذ انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قبل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن فى نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون أيضاً ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع فى نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتأمل (قوله منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضرورى الخ) يعني ان الرؤية في أرني مجاز عن العلم الضرورى أى ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شائع فمعني رب أرني انظر اليك اجعلني عالماً بك علماً ضروريا وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه (قوله وأجيب بان النظر الخ) يعني لو كانت الرؤية بمعني العلم الضرورى لكان النظر المذكور بعده أيضاً بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل سواه فلا يترك بالاحتمال (قوله مع ان طلب العلم الخ) علاوة أى على ان طلب العلم الضرورى يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالماً بربه ضرورة مع أنه يخاطبه وذلك غير معقول لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف (قوله ورد عليه ان المراد الخ) أى يرد على العلاوة ان المراد بأرني هو العلم بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة قيل ان أريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان أريد وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه لخطابه حتى يتم كلام المؤول أقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكناً في حقه

تعالى لانه قادر على أن يخلق في العبد علماً ضرورياً بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعده وفي عدم لزومه للخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب بأمور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل العقل. وبما قلنا ظهر فساد ماقال الفاضل الجلبي ان أريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب أيضاً وان أريد من حيث الخصوصية فهو لايتصور الا بطريق الاحساس لانا لانسلم انه لايتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعرى فيجوز أن يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون الاحساس كما لايخفى (قوله روى أن موسى عليه السلام اختار الخ) روي انه تعالى أمره أن يأتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاجروا فقال ان لمن قعد أجر من خرج فقعد كالب ويوشع عليهما السلام وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى عليه السلام الغمام وخروا سجداً فسمعوه تعالى يكلم موسى عليه السلام يأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه * وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا في أنوار التنزيل (قوله فعلم انهم ارتدوا الخ) أي فعلم من هذه الرواية أن هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من أخيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي أورده الشارح أصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين ولا نسلم توقف علمهم بامتناع الرؤية على أن يصدقوه في حكم الله تعالى بلن تراني لانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وغشي الغمام لم يتوقف على تصديقه عليه السلام لو كان القائلون بلن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه الصلاة والسلام هو المخبر بأن المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ففيه انا لانسلم ان كون المسموع ظاهراً كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاسماع من جانب واحد مثلا هذا ماسنح بخاطري العليل وذهني الكليل في وجه حل الاشكال الجليل وللفضلاء في توجيهه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة التطويل (قوله للمعتزلة أن يقولوا الخ) يعني للمعتزلة أن يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز أن يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده كالمبصرات الجسمانية أو لايجوز فعندنا انه لايجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في هذا النوع الاخير من الرؤية المخالفة له في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد أقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا أن يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط بالشروط فالنزاع اذن معنوي لان العلم الضروري عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه

(قوله أي فعلم الخ) شرح لكلام المحشي الخيالي وجواب عن الاشكال الذي أورده الشارح على المعتزلة الذين منعوا بطلان تالي الدليل مستندين بأن موسى عليه السلام ما سأل الرؤية لنفسه بل السؤال كان لاجل قومه وأبطل الشارح هذا السند باستلزامه خصوص الفساد ثم أجاب المحشي الخيالي عنه باختيار شق ثالث اعانة للمعتزلة والمفهوم من كلام السيلكوتي اختيار الشق الثاني ودفع المحذور وهو كون السؤال عبثاً لايقال ان المحذور ليس بمندفع لانه على تقدير عدم توقف علمهم بالامتناع على أن يصدقوه في حكم الله تعالى بلن تراني فسؤال موسى يكون عبثاً لانا نقول ان السؤال لاستماعهم اخباره تعالى بامتناع الرؤية فيحصل الفائدة ولا يكون عبثاً (قوله لكن الظاهر من مذهبهم الخ) لقائل أن يقول مرادهم بكون الادراك البصري مشروطاً بالشروط المذكورة ان الادراك الذي يكون بدون تلك الشروط ليس ادراكاً بصرياً عندهم ولو كان للابصار دخل فيه ولو سماه غيرهم ادراكاً بصرياً رؤية فلا مشاحة في الاصطلاح والتسمية . عندهم

عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فاتحا كم المذكور هو تحاكم من غير تراضي الخصمين. (قوله يرد عليه أن عدم المدح الخ) يعني انا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها فان ماعدمه صفة مدح يحتمل أن يكون في صورة الامتناع أقوى في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لا نسلم انه لامتناعها بل لاشتمالها على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز أن يكون هـذا النفي أيضاً من صفات نقصه ألا يرى أن الاصوات والروائح يمكن رؤيتهما مع انه لا يفيد نفيها عنهما التمدح لكونهما مقرونين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسر في ذلك أن الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصاً فانه يجوز أن يكون المنفي صفة كمال انتفي عنه كما انتفي صفات أخر من صفات الكمال ويكون هذا أيضاً من سمات نقصه فلا يفيد التمدح (قوله والحق الخ) أي الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص فكلما كان النفي أقوى كان التمدح أقوى ألا يري انه قد ورد التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حقه تعالى (قوله وأما الكسب فيكفيه الخ) دفع لما سيورد انكم أثبتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسباً لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك في كون العبد عالماً بأفعاله على سبيل الاجمال (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب الخ) يعني حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلي لان الازيد والانقص مما أتى به ممكن وكذا كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وأنحاء شتى فوقوع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا ينبعث عن العلم الكلي كما يشهد به البديهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير أن يكون له تأثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا ما قيل. والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لا يفيد اذ للمعتزلة أن يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل وأما في الخلق الناقص الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي أقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فبأي وجه يريده العبد يتعلق به العلم أيضاً بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئي فما لم يتصور بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق وأما ان الخلق الناقص لا يقتضي العلم بوجه جزئي فمكابرة محضة لان القصد ما لم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم القصد الى المكسوب وهو يقتضي العلم التفصيلي به كالخلق بعينه (قوله مما أتي به) أي مما أتى به الخالق من أفعاله راجع الى الخالق المدلول عليه بالخلق

(قوله يحتمل أن يكون في صورة الامتناع) أقوى بل كذلك قطعاً كما سيظهر من الحاشية المتعلقة بقوله والحق الخ (قوله الا يرى الخ) تنوير لجواز أن يكون عدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لاشتماله على النقص (قوله فيفيد ذلك النفي التمدح) ضرورة ان ما كان نفسه صفة نقص يكون نفيه صفة كمال (قوله فانه يجوز أن يكون المنفي الخ) الجواز بالنظر الى الاوصاف التي لا يعلم ان ثبوتها صفة كمال أو صفة نقص كالرؤية التي نحن بصددها فيحتمل ان تكون نفس الرؤية صفة كمال فيكون نفيها صفة نقص لا يقال نجزم بكون الرؤية صفة نقص لانها بالطريق المعتاد مستلزمة للمقابلة والحصول في مكان اللذين هما امارة الحدوث والامكان فيكون نفيها صفة كمال لانا نقول ذلك مسلم في الواجب لا في الممكن الا ترى ان النشو والنماء صفة كمال للممكن وصفة نقص للواجب فيمكن أن تكون الرؤية من هذا القبيل افاده بعض المحققين (قوله ضرورة ان كسب الشيء الخ) وذلك لان الكسب المذكور يقتضي

بوجه جزئي في الايجاد سواء كان ناقصاً أو كاملا أمـا الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق (قوله وبه يندفع مايقال الخ) أي وبمـا ذكرنا من انه لاشعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظري اندفع ماقيل يجوز أن يكون العبد عالمـا بتفاصيل أفعاله ولا يكون له العلم بعلمه أو يجوز أن يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زماناً طويلا ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجـه دفع الثاني انه لاعلم له حال المباشرة أيضاً فان المحرك أصبعه يتأمل في تفصيل أجزائه عنـد الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعوراً بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وانكار ذلك مكابرة (قوله ينبغي أن يجعل هـذا المصدر) أي ينبغي أن يجعل المصدر بمعنى المعمول أعني المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدري أعني الايقاع والاحـداث أمر اعتباري لاتحقق له في الخارج والا لزم التسلسل في الايقاعات فلا يكون متعلقاً للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان أصل الاضافة للعهد على ماين في موضعه اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لاشك أن المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار أعني مايتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقـدير أن لاتكون الاضافة للاستغراق يجوز أن يكون المراد بعض المعمولات أمثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو اثبات ان جميع أفعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة اذ لاخلاف لهم في أن أمثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لامدخل للعبد فيها وانما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ويستند اليـه من الاعراض مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قيل لاحاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لايصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى مايتعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازاً من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المقصود بلا ريبة قلت لايتم المقصود على هذا التقدير أيضاً اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كانت على سبيل المباشرة أو التوليد مخلوقة له تعالى أولا وبالذات والمعمول على هذا المعنى لايشمل المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد من أن يراد بالمعمول مايتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل أفعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لايخفى (قوله وأما ما الموصولة) يعني أن ما اذا حمل على ما الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ماتعملون بخلاف الاضافة فانهـا موضوعة في الاصل للعهد اذ هو الأصل في التعريف فلا بد في ارادة الاستغراق ههنا من استعانة المقام (قوله وبالجملة حذف الضمير أقل الخ) أي حاصل الكلام ان حـذف الضمير العائد الى الموصول أقل تكلفاً بخـلاف جعل ما مصدرية فترجيح الشارح ما المصدرية بأنه لايحتاج فيـه الى حذف الضمير

ولا يعد أن يجعل عنواناً الناقص والكامل مشعرين بذلك (قوله ولذا) أى ولان العلم بالعلم ضرورى بعد التوجه قيل أن العلم الضروري قد يكون تابعاً للعلم النظرى مع ان كون النظرى مكتسباً من الضروري يقتضي ان يكون النظرى تابعاً للضروري (قوله والا لزم التسلسل في الايقاعات) لان الموجود في الخارج اما واجب أو ممكن ولاشبهة في أن ذلك الاحداث والايقاع ليس واجباً فيكون ممكناً والممكن الموجود لابد له من علة والاحداث المتعلق بهذا الاحداث أيضا كذلك وهكذا فيلزم التسلسل (قوله اضافة المصدر الى ضمير المخاطب) لان ما تعملون في قوة عملكم فالمصدر واضافته حكمي فهو المراد باضافة المصدر فاندفع ما قيل ليس في الآية اضافة حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق (قوله فانها موضوعة في الاصل للعهد) لقائل أن يقول لم لا يراد بها المعمول الخصوص المتنازع فيه المترتب على العمل سواء كان مصدراً أو حاصله فلا تخرج الاضافة حينئذ عن أصل وضعها ويتم به المقصود أيضاً

(قوله غرض الشارح) أى من قوله لئلا يحتاج الى حذف الضمير (قوله كيف الخ) أى كيف يصح التخصيصان المذكوران والتخصيص مشروط بوجود المصحح وهو القرينة وارتفاع المانع الذى هو القرينة على الاطلاق وكلا الامرين منتفيان فاشار الى انتفاء الاول بقوله اذ لا قرينة تدل على التخصيص والى انتفاء الثانى بقوله وجعل الخلق المتعدى الخ

ليس كما ينبغي قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى لا يرد ماذكر ويمكن أن يقال غرض المحشى أيضاً مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا الرد على الشارح (قوله وقد يوجه الخ) أي قد يوجه من جانب المعتزلة هذه الآية بأن المراد بالخلق خلق الجواهر والمعني أفمن يخلق الجواهر كمن لايخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه أيضاً بأن المراد الخلق بلا آلة ومباشرة أسباب وكلاهما خلاف الظاهر اذ لاقرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدي منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على أن المراد ان من اتصف بالخلق مطلقاً ليس كمن لايتصف بالخلق (قوله ويمنعون كون الخلق الخ) يعني ان المعتزلة لايثبتون الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق مطلقاً مناطاً لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذى يكون بلا آلات وأسباب ويمنعون ورود الآية السابقة أعنى قوله تعالى * أفمن يخلق كمن لايخلق * في مقام المدح (قوله وهي أن المكلف به أمر اختيارى البتة) لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى تكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة أفعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا واللازم باطل اذ قد أتفقوا على أن ماوقع به التكليف اختياري البتة وان اختلفوا في أنه هل يجوز التكليف بما لايطاق أم لا (قوله يجوز أن يمدح الخ) حاصله أنا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقاً لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار المحلية وأن يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتباً عاديا مثل ترتب الاحراق على امساس النار وهو تصرف له فى خالص حقه فلا يسئل عن لميتهما بأن يقال لم ترتب الثواب على هذا الفعل ولم ترتب العقاب على ذلك كما لايقال لم ترتب الاحراق على امساس النار وقيل هذا أنما يتم لو لم يكن المدح استحبابياً والذم اعتراضياً كما لايخفى وأنما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضاً فهو علينا لالنا من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختيارى هو العمدة فلذا أختاره (قوله فان الله تعالي أجرى عادته الخ) يعني ان قوله كن حقيقة والله تعالى قد أجرى عادته في تكوين الاشياء بأن يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعني نقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم وأما قال الشارح لايبعد لان أكثر المفسرين ذهبوا الى أن قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب أعنى تأثير قدرته فى المراد بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع

(قوله في مقام المدح) هذا خلاف ظاهر كلام المحشى الخيالى اذ الظاهر ان هذا المقام اشارة الى ما ذكره من كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة فيكون هذا منعا لما ذكره الشارح رحمه الله سابقا من كون قوله تعالى أفمن يخلق كمن لايخلق في مقام كون الخالقية مناطاً لاستحقاق العبادة (قوله المذكورة بقوله الخ) أى ذكراً حكمياً (قوله باعتبار المحلية) أي لاباعتبار الفاعلية حتى يشترط فيه التأثير والاختيار (قوله قيل هذا الخ) هو اعتراض على الجواز الاول (قوله هذا الجواب) يعني به الجواز الثاني (قوله ولما لم يتوقف الخ) كان الاظهر أن يقول ولما اشتمل خطاب التكوين على أعظم الفوائد وهو الوجود لم يتوقف على الفهم فجاز تعلقه بالمعدوم (قوله تمثيلا الخ) يعني أنه استعارة تمثيلية شبهت هيئة

حصول المراد بعد تعلق الارادة بلامهل ولا امتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف تصويرا الحال الغائب بصورة الشاهد فلابد فى كلا الطرفين من ملاحظة أمور متعددة ثم استعمل الكلام الموضوع للمشبه في المشبه به من غير استعارة فى مفرداته فكأن أصل الكلام هكذا اذا أراد شيئاً فيحصل عقيبه دفعة فكأنما يقول له كن فيكون ثم حذف المشبه وأقيم المشبه به مقامه ولما كانت الاستعارة التمثيلية أليق ببلاغة القرآن وأدل على كمال قدرته اختارها السيلكوتي على الاستعارة التحقيقية أفاده الفاضل الكلنبوي

في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاولة أمر واستعمال آلة وليس هٰهنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره الشارح العلامة في التلويح (قوله ويؤيده قوله تعالى * فقضاهن سبع سموات) قال الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء أتمام الشيء اما قولا كما في قوله تعالى * وقضى ربك الا تعبد الا اياه * أي حكم أو فعلا كما في قوله تعالى * فقضاهن سبع سموات * أى خلقهن وأتقن أمرهن انتهى كلامه فعلم مما ذكر ان ماوقع في شرح العمدة ان القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى * وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه * أى أمر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى * فاقض ما أنت قاض * حيث جعل ارادة الامر معنى مغايرا لارادة الحكم ليس على ماينبغي بل الحكم والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى * وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض * الاعلام والتبيين الفلظ مرجعها واحد أعني أتمام الشيء قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها (قوله فهي من الصفات الفعلية) أى اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فرجعه اما الى تعلق التكوين أو الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ماعرفت فيما سبق (قوله وفي شرح المواقف) ان قضاء الله تعالى قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهي عليه فيما لايزال واما عند الفلاسفة فهو عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على أحسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع في شرح الطوالع للاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء ومأخوذ منه فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود العقلي للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك لان ماذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تعالى * وان من شيء الا عندنا خزائنه وماننزله الا بقدر معلوم * كذا ذكره ابو المعين النسفي في حواشيه ويؤيده ماوقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ظهر ان ليس للقضاء الا ثلاثة معان احدها اللغوي والثاني مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء ستة معان فهو من قلة التدبر فتدبر (قوله لكن التفسير به هٰهنا يؤدي الخ) يعني أنا انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا تفسيره بالحكم أيضا يؤدي الى التكرار (قوله قيل عليه انه لامعنى للرضاء) يعني انه لامعنى للرضاء بصفة الله تعالى اذ القائل رضيت بقضاء الله تعالى لايريد انه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه يقتضي تلك الصفة وهو المقضي وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى

زيادة

(قوله في العالم العقلي) أراد به عالم المجردات ذاتا وفعلا المسماة بالعقول الفعالة عندهم (قوله احدها اللغوي) يعني أتمام الشيء المندرج فيه الحكم والخلق والامر والاعلام والتبيين (قوله مصطلح الاشاعرة) يعني الارادة الازلية المذكورة (قوله مصطلح الفلاسفة) يعني مبدأ وجود جميع المخلوقات على الوجه المذكور (قوله ستة معان) الخلق في فقضاهن سبع سموات والامر في وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه والحكم في فاقض ما أنت قاض والاعلام والتبيين في وقضينا الى بني اسرائيل الآية وهذه الاربعة كلها لغوية والاثنان الباقيان هما المصطلحان المذكوران ومنشأ اثبات الاربعة اللغوية عدم التنبه لما ذكره الشارح في التلويح من أن المعنى اللغوي ليس الا الأتمام والمذكورات من شعبه وتفاريعه (قوله عن أصل الاعتراض) أى الذي ذكره الشارح بقوله لا يقال الخ

زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى * ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم * وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير وأما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتارخانية من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر غيره ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه. (قوله وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى الخ) يعني ان ماذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى مما لا معنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل بتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية مما لا سترة في صحته ولا شك ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بتعلق تلك الصفة من حيث انه متعلق ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله فالصواب الخ واحدا اذ يصير المعنى والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضي من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضي من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقضي من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته لان الرضاء بالاول اعني القضاء هو الاصل والمنشأ للثاني اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضاء به فان قيل لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء واجب أجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الآلام من آثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وبتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء (قوله قالت المعتزلة انه تعالى الخ) يعني قالت المعتزلة في التفصي عن لزوم النقص والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا نقص في عدمه ووقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفي (قوله وليس بشيء) أى ما قالت المعتزلة في التفصي ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية ولا أقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد (قوله قيل لا يفهم من الارادة الخ) أى قيل في التفصي عن لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختيارا الا الرضاء به فقولهم بتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضاء وهو مذهب أهل السنة والجماعة فكما لا يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة أيضا (قوله وهو كلام الخ) أى ماقيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ماهو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضي عن الرضاء عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس الترك فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه أمر قد يجامع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ماقاله الفاضل المحشي من أن للمعتزلة أن يقولوا ان الارادة

المرضي به الذي لا يؤدي الى التكفير كفر الغير لا كفر نفسه. (قوله بتعلق تلك الصفة) أراد بالصفة الامر المعنوي الذي ينسب اليه تعالى فيشمل الفعل مع الاحكام وتعلق الارادة الازلية اذ المتعلق هو لها أو أراد بالصفة الارادة الازلية اذ المتعلق لتعلقها متعلق لها أيضا بواسطته وترك حينئذ بيان المتعلق للفعل مع الاحكام احالة على المقايسة وعلما به من سابق الكلام (قوله وبطرفيه) أى بطرفي كل واحد من الفعل وتعلق الصفة وكذا ضمير له الآتي (قوله ولا من سائر الحيثيات) مثل كونه صفة للعبد وقائما به (قوله بذاتها) ان كان عبارة عن الفعل (قوله وبتعلقها) ان كان عبارة عن الصفة الازلية كما مر لكن هذا التعميم انما يكون فيما يتصور فيه الامران كالتكوين لا في نحو القدرة اذ الرضا فيه انما يتصور بالرضا بتعلقها لا بذاتها وهو ظاهر

قوله لايخفي انه لايظهر الخ) فيه أنه لما كان هذا النظام الشاهد أبدع الممكنات عند الحكماء دون المعتزلة لزم أن يكون العباد مضطرين فى أفعالهم عند الحكماء دون المعتزلة مع أنه يجوز عند بعض المعتزلة خروج أفعال العباد من بقوة الي الفعل بتأثير قدرتهم مع باقي الشرائط بمجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب وعند البعض بالبالغ حدالوجوب فلا تنافي بين مانقله المولى الخيالى وبينما نقله صاحب قواعد العقائد كما لايخفى أفاده الفاضل الكلنبوى (قوله ولذا الخ) أي لاجل ثبوت الاختيار بالنظر الى ذات قدرة العبد مع قطع النظر عن تمام الشرائط وثبوت الايجاب مع تمامها عند الحكماء والمعتزلة ترى العلماء يسوّون بين المذهبين فبعضهم يثبت له الايجاب نظراً الى تمام الشرائط كالغزالي وبعضهم يثبت له الاختيار نظراً الى الذات كالقوشجي في شرحه الجديد للتجريد (قوله هنا) أي كون المؤثر في فعل العبد قدرة العبد بالايجاب بان يوجب الله للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور (قوله وان تساهلوا الخ) حيث نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية (قوله مالزم على المعتزلة) من تعدد الخالق وعدم كونه تعالى خالقاً لكل شيء جواهره واعراضه (قوله ويرد على مذهبه الخ) هذا مدفوع بأن كون الفعل طاعة أو معصية كما في لطم اليتيم أنما هو بالنية والارادة وتلك الارادة الجزئية مقدورة للعبد أولا وبواسطتها كون الفعل طاعة أومعصية وهذا بعينه ماذهب اليه الماتريدية

التفويضية هو الامر والنهى ولا شك أن مخالفة الامر والنهى لا يستلزم نقصه ولا مغلوبيته اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم مافسر به القوم من طلب المأمور به سواء كان مراداً أولا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور عن الامر تخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والمغلوبية بلا ريبة (قوله أو بلا تأثير لقدرته) فهو مذهب الاشعري فان الله تعالى أجرى عادته بأن العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل أوجده عقيب ذلك من غير أن يكون لقدرته وارادته تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله ومكسوب العبد وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله أو قدرة العبد فقط بلا ايجاب الخ) ولا يخفى انه لايظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة وأما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو لاينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة أن الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال فى الشرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة الى أنها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار ثم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق الارادة والقدرة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب (قوله وهو مذهب الفلاسفة) هنا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم أنه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لافاضة المبدأ على ماصرح فى شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا فى مقالاتهم وما نقل عن أفلاطون من أن العالم كرة والارض مركزه والافلاك قسى والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامي فأين المفر يشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تصانيفه (قوله والمروى عن امام الحرمين الخ) قال فى شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا أنه خلاف ماصرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لاخالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد ومالا يتعلق (قوله أو بمجموع القدرتين الخ) أى قدرة الله وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر في أصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا أقرب من الحق وان اشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا تاما وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد فانه باطل صريحاً (قوله بأن يجعله موصوفا الخ) كما في لطم اليتيم تأديباً وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة والمعصية والالزم عليه مالزم على المعتزلة بل أراد ان للقدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على مذهبه أن هذه الصفات أمور اعتبارية

فلا اشكال على مذهبه (قوله وكذا على القاضي الخ) فيه ان الرد عليه أنما يتم لو لم تكن الارادة الجزئية السابقة على الفعل مداراً لايجاد الله تعالى ذلك الفعل، اذالقول بتأثير القدرة في وصف الفعل . لاينافي ان يكون صرف الارادة مداراً لخلق الله تعالى الفعل واذا كفى مجرد المدارية في نسبة الفعل الى الاختيار فمع التأثير في الوصف بالطريق الاولى لايقال الكلام في القدرة لا في الارادة لانا نقول الاختيار كما يجيء بمعنى القدرة يجيء بمعنى الارادة الجزئية فليحمل في كلام المصنف على الثاني ولوسلم فان للعبد قدرة على طرفي الارادة أعني ارادة الفعل وارادة الترك فالقدرة ليست مختصة بافعال الجوارح بل شاملة لافعال القلوب كما في الايمان المقدور تأمل (قوله فلو كانت مسبوقة بالارادة الخ) قال الفاضل الكلنبوى أقول لما لم تكن ذوات الممكنات مقتضية لشئ من الوجود والعدم ولا أولى به كان كل من وجودها وعدمها لعلة خارجة وقد قالوا ان علة الوجود هي ارادة واجب الوجود وعلة العدم عدم ارادته الوجود ولا شك انه تعالى مختار في كل من الارادة وعدمها فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى أراد في الازل عدم شيء بعدم ارادة وجوده وما قالوا ان أثر الفاعل المختار حادث بالضرورة فانما هو في الأثر الموجود لا في المعدوم بل الشارح نبه على أن عدم ارادة شيء من الوجود والعدم انما يتصور منا لا من علام الغيوب

اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما أمر الله سبحانه وتعالى أو مخالفته له فلا وجه لجعله أثر القدرة (قوله والمقصود الخ) يعني أن المقصود في قوله وللعباد الخ لا يصدق الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد أفعال رد على الجبرية اذ لا فعل لهم عندهم وكذا على القاضي اذ للعباد عنده أوصاف الافعال لا أنفسها وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار وأما الرد على المعتزله فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا (قوله الا أن بعض الادلة لايجرى الخ) وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله (قوله وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب) ففيه نظر مرذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب أمر عادى كترتب الاحراق عقيب مساس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على مساسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب (قوله وقد يرد أيضاً على الجبرية الخ) أي كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتأديب لان فائدة التكليف طلب الفعل أو الترك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بأن يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الافعال لم يفد التكليف لجواز أن يكون ذلك التكليف داعياً لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه ليترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتباً عاديا وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة اذا وافق مادعاه الشرع أو معصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب (قوله هذا بيان الجبر وعدم التمكن الخ) مقصوده دفع لما يورد من أن هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره الخ فهذا تكرار محض وحاصل الدفع أن هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث عمم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل أو بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب ههنا بايراد السؤال الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض مالم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة اما مبني على العرف أو المراد الموجودات في العبد بمعنى اتصافه بها في الخارج لا وجودها في أنفسها والا فهما أمران عدميان لا تحقق لهما في الخارج (قوله وهكذا في الامتناع) بأن يقال ماعلم الله تعالى وأراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى (قوله وأنت خبير بأن الاعدام الازلية الخ) يعني ان تعميم ارادة الله تعالى ليس الا بالنسبة الي الموجودات لان اعدام الحوادث أزلية فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان أثر الارادة حادث على ماهو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الي جميع الممكنات محل بحث ويؤيده ما في شرح المواقف العدم ليس أثراً مجعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه أنه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل لان اسناد العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزلياً وأما الجواب بأنا لا نسلم كون أثر الارادة

لانه اما ان يريد الوجود أو العدم فليتأمل اه (قوله لان الارادة) متفرعة عن علمه تعالى الخ العلم الذى تفرع عنه الارادة هو العلم التصورى لا التصديقي والا لزم الدور الباطل اذ الوقوع تابع للارادة قطعاً وقد سبق ان العلم التصديقي بالوقوع تابع للوقوع والوقوع تابع للارادة فلو كانت الارادة تابعة للعلم التصديقي بالوقوع لزم كون العلم التصديقي تابعاً لنفسه وهو دور باطل فالصواب هنا الاقتصار على قوله لان الارادة الازلية تابعة لاختيار العبد في نفسه الا ان يقال مراده انما أراد الله فعل العبد أو تركه دون ضده لانه تعالى يعلم في الازل أن العبد يختاره فيما لايزال فالارادة الازلية كما تتبع العلم التصورى المتعلق بذلك الفعل أو الترك هي تابعة للعلم التصديقي بوقوعه أيضاً فلا اشكال (قوله هذا لايثبت الايجاب الخ) قال بعض المحققين أقول غاية ما ثبت بذلك هو الضرورة بشرط المحمول وهو لاينافي الاختيار ألا ترى أن الله تعالى بشرط كونه خالقاً خالق بالضرورة والا لاجتمع النقيضان وذلك لان العلم التصديقي بالواجب تعالى يستحيل تعلقه بخلاف الواقع لانه جهل فهو اعما يتعلق بالواقع بشرط كونه واقعاً بناء على ان تعلقه مشروط بالوقوع فقولنا لولم يقع معلوم الله تعالى لكان علمه جهلا بمنزلة وهذا ان نقول لولم يقع الواقع لزم ذلك فغاية ما لزم ضرورة وقوع الواقع بشرط كونه واقعاً وهي ضرورة بشرط المحمول وهي لا توجب كون الفاعل موجباً ولذا نقض الدليل المذكور بافعال البارى تعالى ولعل مراد هذا المحشي من الاستلزام هو الضرورة بشرط المحمول فتأمل اه

حادثاً البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشئ على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان مخلصاً عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلا مختاراً على كون العالم حادثاً وأما الثاني فلان بقاء الشئ على العدم ليس الا اتصافه بالعدم في الزمان الثاني بلا أمر زائد واذا لم يكن العدم صالحاً لان يكون أثراً فنسبته الى جميع الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشئ على العدم مستند الى بقاء عدم مشيئة الفعل كما لايخفى وغاية ما يتكلف أن يقال أن عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعنى بتعلق الارادة بالعدم الا أن تقتضى الارادة العدم باعتبار عدمها (قوله ولذا وقع في الحديث) فانه أسند عدم الفعل الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا نقل عنه (قوله والا يمتنع الخ) أى وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول ومن ههنا ظهر وجه آخر لعدم كون العدم أثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة أيضاً علة له يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد (قوله والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة الخ) يعنى ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص على ما مر لم يتوجه السؤال عليهم بأن تعميم ارادة الله تعالى بأفعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لانسلم انه اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على أكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان أبا الحسين وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لايعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لايتصور الجبر بالنسبة الى العلم أيضا (قوله قد تمنع هذه المقدمة الخ) أى كما تمنع منافاة كون الفعل الاختيارى واجباً أو ممتنعا للاختيار كذلك تمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختيارى واجبا أو ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف الشئ على ما هو عليه في حد ذاته ألا ترى ان صورة الفرس انما يكون علماً اذا كان مطابقاً له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علماً بل جهلا فعلم انه لامدخل للعلم فى جعل الفعل واجباً وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة أيضا مدخل في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهي أيضاً تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجباً للفعل وأما قولهم والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن الارادة قلنا هذا لايثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر (قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد الخ) أى اذا كان الوجوب أو الامتناع بتوسط الاختيار محققاً للاختيار في نفس الفعل لايكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لامدخل لاختياره فيه أصلا وهو المقصود هنا لان المقصود نفي الجبر فى أفعاله الذى يدعيه الجبرية

(قوله وأما الناهبون الى مذهب الاستاذ الخ) لايخفى ان الارادة الصالحة لان تتعلق بكل من الجانبين هى المسماة بالارادة الكلية ولا نزاع لاحد في كونها مخلوقة لله تعالى بلا اختيار من العبد ولا في كونها من حيث هي غير صالحة لترجيح جانب معين من الفعل والترك بل المرجح هو تعلق تلك الارادة وصرفها الى جانب معين وذلك الصرف هو المسمى بالارادة الجزئية ومراد الاشعري ان هذه الارادة الجزئية ليست من العبد بالكلية بل هى أيضاً من الله تعالى ولذا لزم الجبر المتوسط وأما الجبر اللازم في الارادة الكلية فيقول به المعتزلة أيضاً بل جميع الفرق ولا كلام هنا يتعلق بذلك وأنما الكلام في الجبر من حيث الارادة الجزئية فالصواب ان يقول وأما الناهبون الى مذهب الاستاذ والقاضي فلهم ان يقولوا ماليس من العبد هو الارادة الكلية لا الجزئية ولا يلزم ايجاد العباد بعض الموجودات لان الجزئية لكونها عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين هى من مقولة الاضافة وهى من الامور الاعتبارية أو من قبيل الاحوال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما قاله الصدر في التوضيح فحينئذ لايلزمهما الجبر لا محضاً ولا متوسطاً وبهذا عرفت مافي كلام هذا المحشي من التطويل بلا طائل ويمكن حمل كلام الخيالي على ماذكرنا فتأمل

وهذا القدر كاف له وأما الكلام في أن ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيأ على ماتقرر عليه رأى أهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعرى يسلمه ويقول العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التى أحدثت فيه جبراً فهو جبر متوسط لايستلزم الجبر في الافعال على ماسيجيء تحقيقه وأما الناهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدمه لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لايستلزم الجبر لان الاختيار الذى هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شأنها أن يتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدحى العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر في الافعال لان إعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبراً انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها ألا يرى ان صدور ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لاينافي كونه فاعلا مختاراً بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى أيضاً لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختاراً اذ لافرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة بأحد الطرفين أو الارادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على أحد طرفي الفعل اما مطلقا أو عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ماذكره انما يدل على عدم كونه مجبوراً في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار وأما في نفس الاختيار فهو مضطر ومجبور قطعا كما أنه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختاراً بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعرى انما يقول بكونه مجبوراً في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تأمل (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) بأن يقال ماعلم الله تعالى وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لايزال اختيارية مع انها اختيارية بالاتفاق من المتخاصمين (قوله وأما بالارادة فيبني الخ) أى النقض بارادته تعالى مبنى على ان تعلقات الارادة أزلية فيقال ما أراد الله تعالى فى الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيما لايزال أما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء به يجب أو يمتنع قال الفاضل الجلبي ان النقض وارد لو كان تعلقها حادثة بأن يقال ان تعلقت بايجاد شيء فيما لايزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حين الايجاد وهو لاينافي الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد وانما المنافى له الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظاهر (قوله وقد يجاب بأن الاختيار الخ) حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة الضد حال ارادة الشيء لابعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لاينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالي بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل أن يتعلق ارادة الله بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم أيضا لانه ليس قبل تعلق ارادته تعالي تعلق علم موجب لتعلق الارادة لان تعلقها أزلية ولا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متأخر عن تعلق علمه

(قوله بان المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو ارادته المستندة الي ذاته الخ) والسر في ذلك ان ما كان بتأثير الغير وإيجاده بلا اختيار للمتأثر يكون جبراً وما لا يكون بتأثير الغير بل من ذاته وان لم يكن فيه اختيار لا يكون جبراً بل هو ايجاب فقط وكلمة ما في قوله بخلاف ما في أفعال العباد عبارة عن المرجح الموجب لكن ينبغي أن يعلم ان القول بأن المرجح في أفعال العباد هو ارادة الله تعالى مبني على السؤال الذى ذكره الشارح بقوله فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجباً أو ممتنعاً لا على التحقيق من أن المرجح الموجب فى أفعال العباد ارادتهم (قوله فيلزم الجبر فيه) أى فى فعل العبد الدال عليه الافعال دلالة الجمع على المفرد (قوله فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى الخ) حاصل كلامه ان ههنا قياس مساواة يثبت بها كون ارادة العبد متبوعة لتعلق علمه تعالي وارادته أي موقوفاً عليها لتعلقهما هكذا تعلق علمه تعالى وارادته موقوف على نفس العلم والارادة له تعالى اذ مالم يوجد الشيء لم يوجد تعلقه ونفسهما موقوف على تعلق ارادة العبد ثم نجعل هذه النتيجة صغرى لقولنا تعلق ارادة العبد موقوف على نفس ارادة العبد ينتج تعلق علمه وارادته تعالى موقوف على ارادة العبد وهو المطلوب الذي فى قوة قولنا ارادة العبد متبوعة لتعلق علمه وارادته تعالى . التوفيق

تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب أو الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بأن المرجح الموجب فى أفعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما في أفعال العبد فانه بارادة الله تعالى. فيلزم الجبر فيه قطعاً (قوله تأمل) تقل عنه لعل وجه التأمل ان معنى الايجاب على ماذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بأن يكون تعلقها متفرعا على شيء تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل فى ذاته تعالى لأن تعلق العلم وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفها على تعلقهما بطريق جري العادة وان كان تعلق ارادة العبد متأخراً عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار (قوله أى بالدوران والترتب المحض الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من أن قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال يدل على أن لقدرته تأثيراً فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله تعالى وحاصل الدفع أن مايحكم به بديهة العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا فى بعض الافعال بالدوران بأنه متي تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير أو بعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه الا أنه يحكم العقل بأن لقدرته مدخلا فيه بالتأثير حتى يصير منافياً لقوله بأن الخالق هو الله تعالى اذ لاحكم للضرورة فيه كما انه لاحكم لها في عدم التأثير بل كل منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التى أوردت لنفي الجبر المتوسط من أن بديهة العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بثبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثانى فيكون مذهب القدرية حقاً وان كذب الثانى كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقاً فعلى التقديرين لاتوسط اذ لاحكم للبديهة في تأثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البداهة بالدوران والترتب المحض كما لايخفى (قوله صرف القدرة جعلها الخ) يعنى معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لابمعني انه سبب مؤثر فى حصول ذلك الصرف اذ لامؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سبباً عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة فى التأثير لاوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها فانها صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت في ارادة الله تعالى من أنه صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته تعالى بطريق الايجاب لايوجب الجبر في أفعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لايوجب كونه مجبوراً في أفعاله واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطاً في الكلام فنقول وبالله

التوفيق ان أفعال العباد منها مايتعلق بها ارادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد أولا ومنها مايتعلق بها ارادته تعالى بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى أوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح أحدهما فاذا رجحت ارادة العبد أحد الطرفين وتفرع عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعي اليه بمعنى أن تعلق الارادة يصير سبباً عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير بالاستقلال لاوجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك أعنى تعلق ارادته وقدرته وصرف الآلة اليه تعقيباً عادياً فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي اما أن يكون مخلوقا لله تعالى فالجبر باق أو فعل العبد فيكون العبد خالقاً لبعض أفعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على مابين في موضعه من أن الارادة صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق بأحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعياً لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف والفعل هكذا فهو حسن يصير ذلك داعياً لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق أعنى تعلق الارادة المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب * والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علماً اجمالياً بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلماً بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها مأخوذ من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في الايجاد لاوجدها فمع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبح يستحق الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحاً لم يعلم قبحه لايستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التي من شأنها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون مجبوراً قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لايستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما فى أفعال البارى تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والا لزم حدوثهما مع انه مختار فيها اذ لافرق بين أن تكون مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب وبين أن تكون مستندة الى غيره في عدم كونهما بالاختيار والسر فيه أن الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير أن تكون متعلقة بالحسن أو القبح هذا محصول ماذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله وقيل صرف القدرة الخ) أي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لأنه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجئ في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب

(قوله منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بلا وسط الخ) ان أراد بها نحو الغنى والفقر فالظاهر ان لفظ الافعال لايشمله اذ هي صفات لاافعال وان أراد بها نحو حركة الارتعاش فالظاهر أن أفعال العباد لايشمله اذ الظاهر من أفعال العباد مايكون لكسبهم مدخل فيه فالاولى الاقتصار على القسم الاخير وترك كلمة منها فى الموضعين أو يقول ان الاحداث القائمة بالعباد (قوله قدرة بها يتمكن الخ) لايخفى ان التمكن المذكور ليس أثر القدرة بل أثر الاختيار الذى أعطاه الله تعالى العبد وأثر القدرة هو التأثير كما صرح به في سابق كلامه ولاحقه بقوله لو كان لها تأثير بالاستقلال لاوجد الفعل فالصواب ان يقول وقدرة من شأنها التأثير (قوله المترتب على الدواعي) أراد به العلم بالحسن والقبح كما يدل عليه قوله السابق فاذا علم المكلف ان الخ يصير ذلك داعياً لتعلق ارادته وقوله اللاحق فمع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة (قوله وترتب الثواب) بالجر أى علماً بترتب الخ فقوله مأخوذاً حال منه (قوله باعتبار المحلية) أى لا باعتبار ارتكابه شيئا يستحق بسبب الذم اذ لافعل له (قوله ولذا) أى لاجل مصاحبة العلم لما ذكر (قوله الى ذاته) أى ذات من قامت به تلك الصفة (قوله والسر فيه) أى في عدم استلزام الجبر فى نفس الارادة الجبر في الافعال

الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم غير المتأخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه (قوله وليس بشيء لان قصد الاستعمال الخ) أى ماذكره صاحب القيل ليس بشيء أما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي أن يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملا لان استعماله موقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ماتقرر عليه رأى جمهور المتكلمين فلا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتأخرة بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل أعنى الاشعري انها مقارنة للفعل بالزمان لاقبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لاينافي تأخره بحسب وصفه فيجوز أن يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتأخراً عنه باعتبار وصفه أى بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه فقتله فان الرمى المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخراً عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) أي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيباً زمانياً بل الشبيه بالذاتي لان خلق الله تعالى الفعل لايتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب (قوله والا فالقدرة الخ) أى وان لم يكن التعقيب ذاتياً بل زمانياً لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعرى (قوله قيل عليه فحينئذ لاشركة الخ) حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي أن لاتكون الشركة في مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع ان مذهبه أقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة فى الايجاد بل هي ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لايدل على النقصان بل على انه لايقدر على بعض أمور ولا نقصان في ذلك كما لانقصان في عدم قدرته على الممتنعات (قوله وليس بشئ الخ) أي ماذكره ليس بشئ لان كلا من المؤثرين أعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد ينفرد بماله من دخله في التأثير على انا لانسلم انه أقبح شركة من المعتزلة لان تأثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه مؤثراً فيها ليس أقبح من نفى دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقاً بالاستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق (قوله ولا يجرى في ملكه الخ) قيل الواو للحال أقول يجوز أن يكون معطوفا على قوله دخل قدرة الله بتقدير أن المصدرية وهو أدخل في الفهم ونظم المعنى كما لايخفى (قوله أى علة عادية) وهي مايدور عليه الفعل وجوداً وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادى مايتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لاحقيقة ولم يكن دائراً معه كيبس الملاقى فان تحقق اليبس لايستلزم تحقق الاحراق فما قاله الفاضل المحشى من انه لايظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطاً عاديا ليس بشيء وهذا عند الشيخ الاشعري حيث ينفى كون

(قوله فلا تكون القدرة مع الفعل) أى اذا انتفى ماذكره وجود القدرة في العبد متقدما على الاستعمال حين القصد الى الاستعمال تقدما زمانياً ولا شبهة في ان الاستعمال مع الفعل لزم ان تكون القدرة المتقدمة على الاستعمال بالزمان المقارن للفعل أيضاً متقدمة على الفعل لان المتقدم بالزمان على ملمع الشيء بالذات متقدم على ذلك الشيء وهو ظاهر (قوله فلا يثبت مغايرة القصدين) يعني انه لايثبت بما ذكره القائل من تقدم أحد القصدين على القدرة وتأخر الآخر عنها المغايرة بينهما للجواز المذكور (قوله بتقدير ان المصدرية) ويكون التقدير ليس أقبح من نفى ان لايجرى في ملكه الا ما يشاء لكن كونه أدخل في الفهم محل نظر (قوله لايستلزم تحقق الاحراق) كالحجر اليابس وقد ظهر من قوله فان تحقق اليبس لايستلزم الاحراق ان معنى عدم الدوران معه عدم الدوران معه وجوداً لاعدماً أيضاً اذ ظاهر ان عدم الشرط العادى والحقيقي يستلزم عدم المشروط

شأن

شأن القدرة الحادثة التأثير فتسميتها علة وشرطاً مجاز (قوله ولك أن تقول الخ) هذا ماوقع في كلام الآمدى من ان شأن القدرة الحادثة التأثير وان لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالي فحينئذ تسميتها علة أو شرطاً حقيقة فما قاله الفاضل المحشي من أن كون شأن القدرة التأثير غير مسلم عند أصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شأنه التأثير (قوله يشير الي وجه الذم فى ترك الواجبات الخ) يعني ان وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات يعني عدم اتيانها وان لم يكتسب القبيح وهو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبنى على ماهو الاصح من أن عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على ماعر من أن الاعدام ليست متعلق المشيئة والقدرة وأما عند من يرى أنه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فعنده وجه استحقاق الذم فى ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا تضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس الى الفعل المنهى حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهى عند تهيؤ الاسباب والميلان الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغى ان يعلم ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل أيضاً وانه قد لايعاقب بعفو من الله تعالي أو سهو من العبد أو نحو ذلك ومعني الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائماً لنظر الشارع لا انه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقباً بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو مالم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد وأما القصد فلا قال في تمهيد المعرفة * ثم أعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب أم لا فقال بعضهم لايحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لايحاسب وان كان كفراً لان ذلك الخطر مما لايمكن الاحتراز عنه وأما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسئل ويحاسب لقوله تعالى * وان تبدوا مافى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله * وقوله تعالى * ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤلا * (قوله وهو لاينافي الخ) أى كون التضييع سبب الذم والعقاب فى ترك الواجبات لاينافي أن يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئاً آخر أعنى صرف القدرة اليه على مايجيء في قوله وصحة الاستطاعة تعتمد الخ حيث قال الا أنه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره الخ وانما قلنا انه لاينافي ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا أنه من المتروك فيجوز أن يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايراً لما في فعلها (قوله هذا الكلام الزامي الخ) أى هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامي مبني على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فحاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا أي وان لم يكن الزامياً بل تحقيقياً مبنياً على مذهب أهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ ممنوع اذ لادخل للاستطاعة فى وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه انه.

(قوله لانهم) أى جمهور الاصحاب والا فبعضهم ينفي كون الشأن فيها التأثير أيضاً (قوله فقط) متعلق بكسب القبيح أى يكون وجه الذم عند هذا القائل هو كسب القبيح فقط وهو (أى القبيح) التضييع الذى قصد اليه بالقصد الى ترك الواجب لا التضييع المترتب الغير المقصود الغير المكسوب كما هو كذلك عند القائل الاول (قوله ومما ينبغي ان يعلم الخ) دفع لما يتوهم من ان الشارح قصر فى بيان وجه استحقاق الذم والعقاب حيث اقتصر على ان الوجه هو ترك قصد الفعل ولم يشر الى الوجه الآخر الذي هو كسب القبيح وحاصل الدفع ان المستفاد من تفريع الاستحقاق على التضييع هو ان الاستحقاق تارة يكون لترك قصد الفعل لوجود التضييع حين ترك قصد الواجب وتارة لقصد فعل الشر الذى هو كسب القبيح لوجود التضييع فيه أيضاً اذ التضييع يوجد بترك قصد الخير وبقصد فعل الشر فلا قصور في كلامه أصلا

(قوله أقول ان كان الخ) محاكمة بين المحشي الخيالي والقائل المذكور لكن الظاهر ان المدعي هو الشق الثاني اذ لو حمل على الاول يكون المقصود من قوله والاستطاعة مع الفعل مجرد الرد على الخصم ولو حمل على الثاني يكون المقصود بيان المذهب الحق مع تضمنه الرد أيضاً والاشتغال بتقرير المذهب أهم من الاشتغال برد مذهب الغير على انه لا يفوت الرد تعريضاً أيضاً فالظاهر ما ذكره القائل (قوله رعاية ظاهر قول الشارح الخ) أدرج لفظ الظاهر لاحتمال ان يراد من الوجوب الوجوب العادي بل هو الاوفق ببيان المذهب كما مر أفاده عبد الرسول (قوله فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه) أي قبل حدوث المقدور ولا شك ان تعلق القدرة بعد نفس القدرة فقد ثبت وجود القدرة قبل الفعل الذي هو المقدور (قوله وبهذا ظهر ركاكة قوله الخ) يمكن ان يقال المراد بالمثل السابق القدرة السابقة والتعبير بالمثل لمشاكلة قول الشارح على ان المثل استعمل بمعنى العين كما في قوله تعالى وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله أي عينه فيراد من المثل هنا ما يطلق عليه المثل سواء كان مثلا حقيقة أو عينا ويمكن ان يقال المراد من المعتزلة في قوله ومدعى المعتزلة الفرقة الاولى فقط لا كلتا الفرقتين والي ما ذكرنا أشار بلفظ الركاكة هذا وليعلم ان النسخة الخيالية التي كتب عليها المولى المحشي كانت بلفظ لانه لابد الخ على صيغة التعليل ولكن النسخ الحاضرة في نظرنا بلفظ لا انه لابد بزيادة لا النافية العاطفة ومعناها ليس مدعي المعتزلة انه لابد من مثل سابق بل مجرد جوازها قبله فتدبر الامر

قد عرفت آنفاً ان الاستطاعة عندهم إما علة عادية أو شرط عادي له وعلى كلا التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة أقول ان كان المدعي ان الاستطاعة تجب أن تكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها أصلا فلا بد أن يجعل الكلام الزامياً لانه لو جعل تحقيقياً إنما يدل على انه يلزم خلاف جري العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقاً وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جري العادة فلا حاجة الى جعله الزامياً ولعل المحشي حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح واذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض (قوله فلا نقض بقدرة الله تعالى الخ) أي حين اذ كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض انه لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته أزلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوره انه فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة لكانت ممتنعة في القدرة القديمة أيضاً كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي ممتنعة البقاء والا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية أزلا وأبدا فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال (قوله ليست من قبيل الاعراض) لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر والصفات ليست كذلك (قوله حاصله انه ليس نفي وجود المثل الخ) يعني حاصل الجواب ان مدعي الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل أولا وليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعواه حتي يرد أن دليله إنما يدل على وجوب المقارنة لا على ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان تكون باقية بتجدد الامثال على ما هو مذهبه في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة (قوله وفيه بحث الخ) حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لابد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز على ما ستعرفه فالنزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل أم لا قال في المواقف قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه وبهذا ظهر ركاكة قوله لابد من مثل سابق والاولى ان يقول لابد من قدرة سابقة لان وجود المثل إنما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال وأما عند من يقول ببقائه حال الفعل وهو يبقى ببقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى (قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون الخ) حاصله انه إنما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان

(قوله ليست مساوية للقدرة الحادثة الخ) لايخفى ان مقصود الشارح من قوله مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء دفع مايقال السابق ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الاعراض أعني لزوم قيام العرض بالعرض ولا شك انه لا يلزم ذلك على شيء من الحادثين في الحالة الثانية أعني سواء كان ذلك الحادث أموراً اعتبارية أو أموراً خارجية أو كلاهما فالفرض المذكور يستدعي ان يكون المراد من قوله مع ان القدرة في الحالتين على السواء ان ذات القدرة فيهما على السواء لا صفتها أيضاً أعني الرسوخ وعدمه حتى يشمل كلا الحادثين المذكورين اذ لا يلزم المحذور الذي هو قيام العرض بالعرض على شيء منهما والتخصيص بالامور الخارجية تحكم والى هذا الشمول أشار بعض الافاضل المذكور بقوله مندرج والى ما ذكرنا أشار المولى الحشي بالامر بالتأمل (قوله أي وان لم يمتنع قيامهما معا الخ) يعني ان قوله والا فليس الخ دليل على اثبات المقدمة القائلة وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل المبني عليها امتناع بقاء الاعراض وحاصل ذلك الدليل قياس استثنائي وتقريره انه لو لم يمتنع قيامهما معا بالمحل لامتنع جعل أحدهما فقط نعتا للآخر دفعاً للتحكم اللازم من جعل أحدهما فقط نعتا للآخر لكن التالي كاذب اذ العلماء متفقون على جعل البقاء نعتاً للسواد مثلا دون العكس فالمقدم مثله فثبت انه يمتنع قيامهما معا بالمحل بل القائم به أحدهما فقط فاذا افترقا يكون أحدهما فقط قائما بالمحل ولا يلزم التحكم من جعل أحدهما نعتاً للآخر لانهما ليسا متساويين من كل وجه

الامر الحادث فيها في الحالة الثانية أمراً موجوداً حتى يكون عرضاً فانه قسم الموجود الممكن وأما اذا كان أمراً يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائد على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ أمراً زائداً عليها في الخارج كما لايخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرط الخ انه لايلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكماً لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة أقول ان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ينافي ماذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح أراد انه يجوز ان تكون الحادثة في الحالة الثانية أموراً خارجية تكون شروطاً لتأثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتأمل (قوله وهو الامام الرازي الخ) قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هو بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة أرادوا بمجرد القوة فلا نزاع (قوله الا ان الشيخ لما لم يقل الخ) دفع لما أورده على ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير ما يعم الكسب بأن يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة أو مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التي يحصل الفعل بها أي بسببها كما هو رأي المعتزلة أو معها أي مقارنا لها كما هو رأي الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه (قوله وفي كلام الآمدي الخ) أي وقع في كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكانت كافية في التأثير وحينئذ لا اشكال في صحة ماذكره الامام الرازي ولا حاجة الى تعميم التأثير لما يعم الكسب كما لايخفى (قوله بمعنى تبعيتهما في التحيز) انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت أو التبعية في التحيز لم يأت بشيء (قوله والا فليس الخ) أي وان لم يمتنع قيامهما معاً

بالمحل بل جاز قيامهما معاً بالمحل فليس جعل أحدهما وصفاً للآخر بأن يقال السواد باق أولى من العكس بأن يقال البقاء أسود (قوله ووجه الصعوبة الخ) حاصله انه يجوز أن يكون بين الامرين القائمين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاولين لانه قد مر ذكرهما في الشرح (قوله يعني ان للمكلف وصفاً اضافياً الخ) يعني حاصل جواب الشارح أن للمكلف وصفاً بحال متعلقه وهو كون أسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفاً بحال متعلقه ضمناً وهي الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحاً وهى سلامة الاسباب والآلات (قوله وكون الاستطاعة وصفاً ذاتياً للمكلف ممنوع) يعني وأما توجيه جواب الشارح بأن السلامة مطلقاً وان لم يكن وصفاً له لكن المراد سلامة أسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بها فيردان كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً ممنوع والا لما صح تفسيرها بسلامة أسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة أسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفاً ذاتياً له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ماسنح بخاطرى الكليل وذهني العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً فممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه داخلا في تقرير الجواب وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لافرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نسلم ان الاستطاعة وصف ذاتي له والا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة أسباب انما يفيد الخ جواب سؤال وهو أن يقال لا نسلم انه لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب أيضاً وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة أسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفي مافيه أما أولا فلانه حينئذ يصير قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه مصادرة وان أمكن دفعه بالتكليف وأما ثانياً فلان قوله قولنا ذو سلامة أسباب الخ يصير كلاما على السند الغير المساوى وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لايضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه وأما ثالثاً فلان أسلوب الكلام يأبي عن ذلك كما لايخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم (قوله والاقرب ما أفاده بعض الافاضل الخ) أرادبه السيد الشريف وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا أنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل مايفهم منه أعني كونه بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف والسلامة ليست صفة فلا بد أن يقصد بما ذكروا في تعريفهامعني هو صفة أعني كونه بحيث سلمت أسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف للشئ بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم أبوه والحق مطابقة الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف فى حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر (قوله تحرير المقام الخ) أى تحرير محل النزاع على ماهو رأى المحققين فانه حكي

(قوله مصادرة) لان أصل المدعي كان اثبات صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب وقد أخذ في اثباته قوله والالم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب وذلك القول قياس استثنائى رفع فيه التالي والتقدير لكن يصح تفسيرها به وهو عين المدعي المذكور أعني صحة التفسير لكن لقائل ان يقول منع كون الاستطاعة صفة ذاتية ليس منحصراً على هذا السند أعني قوله والالم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب اذ يجوز ان يستند المنع المذكور الى بداهة عدم الفرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ويقول المانع لا نسلم ان الاستطاعة وصف ذاتى لبداهة ان لافرق بينها وبين سلامة الاسباب الا بالاجمال والتفصيل ولا شك في ان السلامة وصف اضافي فتكون الاستطاعة أيضاً كذلك فاذا استند المنع الى هذا السند يثبت صحة التفسير ويتم به الكلام واذا ثبت صحة التفسير فله أن يسند المنع المذكور الى تلك الصحة أيضاً وحينئذ لا مصادرة في شئ

عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال ان أبا لهب قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعرى قدس سره ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاول انه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله فهي مخلوقة الله تعالي ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لاقبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشئ لانه يستلزم ذلك أن يكون جميع التكاليف عنده تكليفاً بما لا يطاق على ماسيذكره المحشي ولانه لامعنى لتأثير العبد في أفعاله إلا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده والتكليف أنما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة (قوله ماتمتنع في نفسه) كاعدام القدم وقلب الحقائق (قوله ولا يمكن من العبد) اما بان لا يكون من جنس ماتتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر أو يكون لكن من نوع أو صنف لايتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الي السماء (قوله لكن تعلق بعدمه علمه تعالى الخ) فان ماعلم الله وأراد عدمه امتنع وقوعه وان كان ممكناً في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة (قوله فالاولى لا يجوز الخ) أى التكليف بالممتنع الذاتى لايجوز ولا يقع اتفاقا من المحققين من أصحابنا بناء على تجويز الامامين على مامر واستدلوا على ذلك بأنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعي الحصول اذ لامعنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه فرع تصور وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتاً . ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته وهذا كتصور الاربعة بأنه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ماليس بزوج ليس بأربعة وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدى (قوله والثانية لاتقع اتفاقا الخ) بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى * لايكلف الله نفساً الا وسعها * (قوله يجوز عندنا الخ) لجواز أن يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد (قوله والثالثة يجوز ويقع الخ) فان من مات على كفره ومن أخبره الله بعدم ايمانه يعد عاصياً اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصياً (قوله فهذا توجيه الخ) يعنى ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ماقيل ان تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعرى وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته أو مالا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى * لايكلف الله نفساً الا وسعها * وبشهادة الاستقراء (قوله ومن لايقول به لايعدها الخ) دفع لما يتوهم من أنه اذا كان مراد الاشعرى ماذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع أن من لا يقول بوقوع تكليف مالا يطاق لايعد هذه المرتبة أى المرتبة الثالثة من مراتب مالا يطاق نظراً الى أنه ممكن في نفسه من العبد (قوله وقد يوجه أيضاً الخ) أى قد يوجه ماقيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لايطاق بهذا الاعتبار (قوله بما يمكن في نفسه الخ) يعني ان المراد بقوله ماليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لايجوز اتفاقا وبالمرتبة الثالثة جائز وواقع اتفاقا (قوله ولك أن تأخذها)

(قوله وقد نسب ذلك) أي الجواز والوقوع (قوله وذلك الخ) أي الانتساب المذكور مرتكب لاجل أصلين ذكرهما الشيخ (قوله لاتأثير لقدرة العبد الخ) فاذا لم يكن لها تأثير فهي في قوة العدم فكما أنها لو كانت معدومة يلزم تكليف المحال فكذا اذا كانت في قوة المعدوم (قوله لكان) أي ذلك المستحيل مستدعي الحصول على صيغة اسم المفعول ولك ان ترجع الضمير الى التكليف فمستدعي على لفظ اسم الفاعل لكن شرح المختصر نص في الاول حيث قال لكان المستحيل مستدعي الحصول . (قوله لايعد الخ) فآل النزاع الي عد هذه المرتبة الثالثة مما لا يطاق وعدم عدها فالشيخ على الاول ومخالفوه على الثاني حصراً لما لا يطاق في المرتبتين الاولين

(قوله كلا القولين) هما قول الشارح ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه وقوله أنما النزاع في جوازه (قوله ان يكون الحكم بعدم الوقوع) الذى هو مفهوم القول الاول (قوله وبالنزاع في الجواز) الذي هو مفهوم القول الثاني (قوله فكذا الحكم بعدم الخ) يريد ان ماليس في وسع العبد المحكوم عليه بحكمين أحدهما عدم وقوع التكليف به بالاتفاق وثانيهما النزاع في جوازه والمحكوم عليه الذي هو ما ليس في الوسع عام يشمل المراتب الثلاثة فيجوز ان يؤخذ ذلك مطلقاً والحكم عليه بالحكمين المذكورين لا يستلزم ثبوت ذينك الحكمين لجميع مراتبه بل يجوز ان يكون الحكمان المذكوران باعتبار بعضها أعني المرتبة الوسطي (قوله في المقصود) هو انه يجوز الحكم على المطلق ولا يستلزم ذلك شموله لجميع افراده (قوله تأمل) يمكن ان يكون وجهه انه ليس في كلام العرب رفع الايجاب الكلي بهذا الوجه أعني ان يكون قيد شيء لانفس ذلك الشيء ايجابا كلياً ورفع ذلك الشيء المقيد بالايجاب الكلي ويكون المراد بذلك الرفع رفع الايجاب الكلي لذلك القيد والمراد بهذا الوجه ان يكون المقيد والقيد جزئين للمفهوم من لفظ واحد ويمكن ان يكون وجهه ان الايمان فهو حقيقة واحدة لايتصور فيها الاختلاف بحسب الاشخاص تدبر

أي لك أن تأخذ كلا القولين على الاطلاق ولا تقيدهما بالمرتبة الوسطي ولا يلزم منه أن يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لايستلزم العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتمل لحصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول ألا ترى أن من قال أطعم رجلا وأكس رجلا لايستلزم الامر باطعام جميع الرجال وإكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف مالا يطاق وبالنزاع في جوازه لايستلزم أن يكون في جميع مراتبه والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك أن تأخذهما الى الامكانين وقال ولك أن لاتقيد الامكانين أعني مايمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لايستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لايستلزم شمول مايمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وأنما النزاع ولا يخفي انه لغو من الكلام لا مدخل له في المقصود أصلا (قوله وقد يقال ان أبا لهب الخ) يعنى أن أبا لهب كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بجميع ماعلم مجيئه به من عند الله تعالى ومن جملة ماعلم مجيئه به أن أبا لهب لايؤمن به ولا يصدقه فيما أتى به فقد كلف بأن يؤمن بأنه لايؤمن به وان يصدقه في أن لا يصدقه وأنه محال لان اذعان الشخص بأمر علم في باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعاً يعني أن الشخص اذا كان مصدقا كان عالماً بتصديقه علماً ضروريا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجباً لتكذيبه في الاخبار بأنه لايصدقه فحينئذ وقع التكليف بالمرتبة الاولي أعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه (قوله وفيه بحث لانه يجوز الخ) يعني أنه أنما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذى حصل له ويجوز أن لايخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز أن يذعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفاً بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لايتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطي وفيه أنه يلزم أن يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع أنه ذكر فيما قبل أنه لايقع التكليف به اتفاقا وأيضاً ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة أن يصدقه في أن لايصدقه بأن اذعان ماوجد في نفسه خلافه مستحيل أما لو بين بأن تصديقه في الاخبار بأنه لايصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار أيضاً ضرورة أنه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا فلا يتم كما لايخفي وهذا التقدير اختاره الشارح في حواشي العضدي ويمكن الجواب على هذا التقرير بأن الايمان عبارة عن التصديق بجميع ماعلم مجيئه به ومعني لايؤمن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الاخبار تأمل وفي قوله والذى يحسم مادة الشبهة اشارة الي ماذكرنا من المناقشات (قوله والذى يحسم مادة الشبهة) هذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح المواقف وحاصله أن الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال أنما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بأنه لايؤمن المستلزم للمحال أنما يكلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لاينافي ذلك

فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام لن يؤمن من قومك الا من قد آمن * الآية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن (قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص) وهو مستبعد جدا لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص (قوله لو صح هذا التقرير الخ) ماذكره الشارح بقوله وحلها نقض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه قد يتخلف الحكم عنه في مادة مثل أبي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بأن يقال انه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث أخبر عنه بأنه لا يؤمن (قوله مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية الخ) دفع لما يتوهم من أن المدعي أن لا شئ من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما ينهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة وأما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة أن حالنا بالنسبة الي المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في أن ليس شئ منهما مقدوراً لنا ولا يتمكن من عدم حصولهما فعلم أنه لا اكتساب في جميع المتولدات (قوله يرد عليه أن عدم تمكن العبد الي آخره) حاصله ان أريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمه قبل مباشرة ما يوجب حصولها فهو ممنوع وان أريد عدمه بعد مباشرة مايوجب حصولها فسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسباً للعبد ألا يرى أن فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة مايوجب حصوله أعني صرف الارادة والقدرة مع أن العبد مختار فيه فكذا في المتولدات * قال الفاضل المحشي يمكن أن يقال ان كلام الشارح مبني على أفعال المباشرة الممتدة زماناً والمتولدات الممتدة زماناً وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه ألم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتداً زمانا فانك اذا أردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد زمانا فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك أنه لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف أفعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع أن العبد يتمكن من تركها متي شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل أقول ماذكره كلام أوهن من نسج العنكبوت لان التمكن على ترك امتداد المتولدات الممتده متحقق حين مباشرة أسبابها مثلا حين مباشرة الضرب لنا تمكن على أن نضرب ضرباً شديداً فيحصل ألم ممتد أو ضعيفاً فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق فى أفعال المباشر أيضاً فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل على أن لا يكون نفس المتولدات مكسوبا ومقدوراً لنا لابد له من دليل (قوله ولو لم يقتل لجاز أن يموت الخ) اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة (قوله من غير قطع بامتداد العمر الخ) على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنه لو لم يقتل لعاش الى

خاطره فى تحصيل ايمانه (قوله لا ينافى كونه مكتسباً) قال بعض المحققين تقوية لذلك والحق ان مباشرة السبب المستعقب للمسبب بمنزلة مباشرة نفس المسبب فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لا ينافي مقدوريته فكذا عدم التمكن من عدم حصول المسبب بعد مباشرة السبب لا ينافي مقدورية المسبب اه وقال أيضاً العلوم الكسبية مقدورة عندهم مع انه لا يتمكن من عدم حصولها بعد النظر (قوله وبعد المباشرة غير متحقق الخ) يعني هذا الذي ذكرناه من تمكن ترك امتداد المتولدات حين مباشرة أسبابها اذا أريد عدم التمكن حين مباشرة أسبابها ولو أريد عدم التمكن بعد مباشرة أسبابها فنقول تمكن ترك الامتداد بعد مباشرة أسباب المتولدات الممتدة غير متحقق فى أفعال المباشرة الممتدة أيضاً أي كما انه غير متحقق فى المتولدات الممتدة فانه بعد تحقق مباشرة الضرب الممتد لا نقدر الخ ولما كان للفاضل المحشي ان يقول المراد بالافعال الاختيارية مطلق الفعل الاختياري لا الفعل الاختياري الممتد أشار اليه بقوله وعلى تقدير التسليم الخ فهذا هو وجه التسليم

(قوله هل تحقق ذلك فى حق المقتول) قال الفاضل المحشي وهذا التحقق على وجهين أحدهما انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الزمان وهو مذهب أبي الهذيل والثاني انه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الزمان وان لا يموت وهو مذهب أصحابنا كما عرفت اه قال الفاضل عبد الرسول وأنت تعلم ان كون الاجل بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تأخر يأبى عن الترديد فيه بانه جاز ان يموت فى ذلك الزمان وان لا يموت فالصواب ان هذا ليس منطبقاً على مذهب الاصحاب كما لا يخفى اه فليتأمل (قوله على نمط قوله الخ) يعني ذكر المتعدد دلالة على المبالغة فيما هو المقصود من ذلك المتعدد كعدم الاستطاعة على تمييز أصلا فيما نحن فيه وعدم ترك الكتاب شيئا أصلا فى قوله ولا رطب ولا يابس الآية وعدم التكلم بشئ أصلا فى قوله فما رد على سوداء ولا بيضاء والمراد بالسوداء الجواب المستكره وبالبيضاء الجواب المستحسن (قوله فلا يرد الخ) وجه عدم الورود أنا لا نسلم حصول ذلك المعنى بدون ذكر قوله ولا يستقدمون والألما ورد في الكلام مثله

امتداد أمد هو أجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ماذهب اليه أبو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بأنه لو لم يمت لكان القاتل قاطعاً لاجل قدره الله تعالى فى علمه وهو محال والجواب أن عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بأنه لايقتل وحينئذ لايثبت محال كذا في شرح المقاصد (قوله أى لم يوصله اليه) يعني أنه تعالى لما أقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى أجله فضمير الفاعل في لم يوصله راجع الي الله تعالى لا الى القاتل على ما زعم الفاضل المحشي حتى يرد عليه ماقاله من أن التعبير بقوله لم يوصله مبنى على أن يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في أكثر النسخ أن الله تعالى قد قطع عليه الاجل وحينئذ لايوافق قوله فهم أى المعتزلة والمراد أكثرهم لما عرفت من خلاف أبي الهذيل فيه (قوله وحاصل النزاع أن المراد بالاجل المضاف الخ) المقصود من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة وأهل السنة ودفع مايقال انه اذا كان الاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بأن لايترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظياً على مارآه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب أن المراد بأجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لاتخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على مايشير اليه قوله تعالى * فاذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون * ويرجع الخلاف الى أنه هل تحقق ذلك فى حق المقتول أم المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش الخ كذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد ولعله جواب باختيار أن المراد زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقاً بل ماعلمه وقدره بطريق القطع وحينئذ يصلح محلا للخلاف لانه لايلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز أن يعلم بتقدم موته بالقتل مع تأخر الاجل الذى لايمكن تخلفه عنه (قوله قلت لا يستقدمون الخ) يعني أن قوله تعالى لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء أجلهم لا على الجزاء فمعنى الآية لكل أمة أجل فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه ولكل أمة أجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولايخفى أن فائدة تقييد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط حينئذ غير ظاهر وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم أن يكون معطوفا على لا يستأخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله ولا يستأخرون وأنه سبحانه وتعالى نبه بذلك على أن عند مجئ الاجل كما يمتنع التقديم عليه بأقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه وان كان الثاني ممكناً عقلا وذلك لان خلاف ماقدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما عدما فيما ذكره كالجمع بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر في نفى التوبة عنه في قوله تعالى * وليست التوبة للذين يعملون السيئات * الآية ولعل هذا مراد ماذكر في حواشى شرح التلخيص أنه عطف على الجزاء بناء على أن يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تغيراً على نمط قوله تعالى * ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين * ومن هذا الباب قولهم كلمه فما رد على سوداء ولا بيضاء فلا يرد عليه ماقال الفاضل المحشي أنت خبير بأن هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون والحق أنه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور (قوله قالوا المسئلة بديهية الخ) يعني أن المعتزلة ادعوا الضرورة فى هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات المذكورة

في

في يلنها تنبيهات. فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن أن يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره الفاضل المحشى من أن من ادعي الضروة من المعتزلة هو أبو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بأن المسئلة استدلالية وما ذكره الشارح بقوله واحتجت الخ مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى أن يجعل لفظ الاحتجاج مجازاً عن التنبيه فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل بل في سائر المتولدات قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله وادعوا فيه أى في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها فى سائر المتولدات وانتفاءها عند انتفائها انتهى والخلاف الذى نقله بين أبي الحسين وغيره من المعتزلة انما هو فى كونها مستندة الى العباد لافى كونها متولدات من أفعالهم فأبو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجهور المعتزلة يستدلون عليه وثمامة بن اربش يقول أنها حوادث لا محدث لها والنظام كلها من فعل الله تعالى لامن فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيا بينهم على ماذكره السيد الشريف في شرح المواقف (قوله يرد عليه أنه لايوافق الخ) يعني أن المفهوم من تحرير محل النزاع أن الاجل وهو الزمان الذي يبطل فيه الحياة من غير تقدم وتأخر زمان واحد لايتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو فى تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل أحدهما أربعين مثلا والآخر سبعين قيل عليه ليس محصول الجواب أنه تعالى قدر عمره أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله أنه تعالى قدره سبعين بحيث لايتصور التقدم والتأخر عنه لعلمه بأن طاعته تصير سبباً لثلاثين فيصير مع أربعين يستحقه من غير طاعة سبعين (قوله والمراد الزيادة بحسب الخير والبركة الخ) يعنى ان المراد بأن الطاعة تزيد فى العمر بأنها تزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التى بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية (قوله فانه خالف المعتزلة السابقة الخ) حاصل الخلاف أن الاجل في الحيوان الزمان الذى علم الله تعالى أنه يموت فيه والناس فيه أجل واحد عند غير الكعبي الا أنه لايتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد أحدهما القتل والثاني الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على أن القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله وأثر صنعه (قوله أي يتناوله الخ) فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب أيضاً (قوله وقد يفسره الخ) أى قد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالي الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا أو حراما من المطعومات والمشروبات والملبوسات أو غير ذلك وهو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة (قوله فعلى هذا الخ) أى فعلى هذا التعريف يلزم أن يكون العوارى رزقا لانه مما ساقه الله تعالى فانتفع به (قوله وفيه) أى وفي جعلها رزقا بعد فانه لايقال للعارية في العرف انه مرزوق ويلزم ان يأكل شخص رزق غيره لانه يجوز أن ينتفع به أحد من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل (قوله ويوافقه الخ) أى يوافق هذا التعريف قوله تعالى * ومما رزقناهم ينفقون * فانه يجوز أن يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لايوافقه لان مايتناوله

(قوله ويتقدم عند المعتزلة) بناء على ما مر من أن الاجل الذي لامحيص عنه ولا تقدم ولا تأخر الذي هو محل النزاع ليس متحققاً في المقتول عندهم مع تحقق الموت فيه (قوله أى مفعوله) أى لاصفة بمعني قيامه به تعالى شأنه (قوله لانه) أي العارية بمعنى المستعار.

(قوله لكونه بصدده) أى لكون المنفق المذكور بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق (قوله يندفع بملاحظة الحيثية)
لا يخفى أنه اذا حمل المملوك على معنى المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى يكون لفظ مملوك
بدون اعتبار الحيثية مخرجا لخمر المسلم وخنزيره عن التعريف فالصواب ان يقول فحينئذ يندفع خمر المسلم الخ باسقاط ملاحظة الحيثية من البين (قوله أقول معنى قوله الخ) حاصل الجواب اختيار الشق الثاني لكن الحكم عليه بقوله وذلك لا يكون الا حلالا باعتبار بعض افراد المنتفع أعني المكلف لا كلها فالتعريف باق على عمومه فلا يلزم خروج رزق الدواب لكن الحكم المذكور ليس باعتبار ذلك العموم حتى يقال لا يتصور الحل والحرمة بالنسبة الى الدواب (قوله اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان الخ) لانه يجوز ان يبين طريق الحق لاحد ويوجد ذلك الاحد ويسمى أيضاً ضالا بل الكفرة كلهم كذلك ثم انه أشار بقوله بين بيان طريق الحق الى ان من فسر الاضلال بوجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا يفسر الهداية ببيان طريق الحق لا بوجدان العبد
مهتديا وحينئذ يندفع ما ذكره الفاضل المحشي من ان من قال ان الاضلال وجدان العبد ضالا يقول بان الهداية ظاهر
وجدان العبد مهتديا وحينئذ لا تفوت مقابلة الاضلال للهداية اه وسيأتي من الشارح التصريح بان المعتزلة يقولون الهداية بيان

لا يمكن اتفاقه على الغير (قوله وقد يقال الخ) على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده (قوله والا لخلا الخ) أى وان لم يكن المراد المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي لخلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضاً كما سيجئ في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف الخ (قوله فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية) أي حين اذ كان المراد ماذكر يندفع بملاحظة الحيثية أى مملوك يأكله المالك من حيث انه مملوك بأن يكون مأذونا في أكله ما أورد من أنه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا أكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيصدق عليهما اذا أكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له (قوله وفي بعض الكتب الخ) قيل في شرح نظم الاوحدي ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فحينئذ اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظاهر لعدم كونهما مملوكين (قوله مع أن ظاهر قوله تعالى ومامن دابة الآية الخ) انما قال ذلك اذ يجوز أن يقال المراد كل دابة مرزوقة أو يقال ان الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر (قوله يقتضي أن يكون كل دابة مرزوقة) مع ان الدواب لايتصور فى حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لاملك لهم قال المحشى المدقق واعلم ان قولهم مالا يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك وبالمنتفع اذا العقل يرد ما كول الدواب عليه أيضاً فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور فى حقها حل ولا حرمة على مافى المواقف أقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الي المكلف الا حلالا بقرينة أن النزاع في رزق العبد لافي مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب أيضاً فحينئذ يكون مالا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصوراً على الحلال لامطلقاً فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني (قوله أجيب عنه الخ) أى أجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بأنه تعالى قدساق اليه كثيراً من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع الا انه أعرض عنها واشتغل بأكل الحرام بسوء اختياره وأما النقض عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا فيه الاكل (قوله على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل الخ) أى على ماذكرتم من أنه يلزم أن لا يكون من أكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى * وما من دابة في الارض الا على الله رزقها * منقوض بمن مات ولم يأكل شيئاً لاحلالا ولا حراما فانه يلزم أن لا يكون مرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة فما هو جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لانسلم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحياة والقوى الحيوانية فكذا نقول في مادة من أكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من أكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على مافي شرح المقاصد واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على مافى المواقف فلا يرد كما لايخفى (قوله وأيضا فيه فوات مقابلة ما الخ) اذ لامقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا وهو

ظاهر مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى وأما ثمود فهديناهم الخ) وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى وأما ثمود فهديناهم الخ لامتناع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الله الهداية فان استحبابهم العمي على الهدى على ماهو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى وأما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق وأوضحناهم سبيل الرشد وبينا لهم مقاصدنا فاستحبوا العمى أي الكفر على الهدي أى على الايمان (قوله ويحتمل أن يكون الخ) أى ويحتمل أن يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي ويكون المعنى وأما ثمود خلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمي على الهدى فتكون الهداية حاصلة لهم الا أنهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل أن يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا للاحقها على انهم لم يؤمنوا أصلا ولم تحصل لهم الهداية فيجوز أن يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة (قوله وأيضاً الخ) أى ويرد على هذا المعنى أيضاً ان الناس تختلف في الهداية فبعضهم مهدى وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به (قوله وأيضاً يقال في مقام المدح الخ) يعني أنه يقال في مقام المدح فلان مهدى فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو أريد بالبيان اظهار ذات طريق الثواب لم يوافقه الآية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكرها المحشى أما لو أريد به اظهار طريق الثواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى وتندفع الاعتراضات المذكورة أيضاً كما لا يخفي (قوله وما يقال الخ) أى ما يقال ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية الا أنه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز أن يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فمدفوع بأن الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضى الذم عليها فضلا عن أن يكون ممدوحة (قوله وفيه بحث) أي فيما يقال في دفع مايقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها فى حد ذاته ويمكن أن يقال أن المراد بقولنا أن يقال في مقام المدح فلان مهدى أنه يقال في مقام المدح الذى يقال فيه مهتدى مهدي بمعنى أنه لا يفرق بين مهدي ومهتدى في المدح مع ان بيان الطريق لا تستلزم مساواته المهتدى في المدح وحينئذ لا ورود لهذا البحث (قوله ثم التمكن الخ) أي ثم تمكن أن يقال في دفع مايقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما أو غير تام أمر مبهم غير معين قدره حتى يصلح أن يمدح باعتباره (قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم) يعنى لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الاية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم أن لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك (قوله ويرد على هذا) أى على التمسك بالاية بأنه ينافي التفسير بخلق الاهتداء أيضاً ضرورة أن الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على

طريق الحق وهو مؤيد لما ذكرناه (قوله وبعضهم ليس كذلك) أى ليس مهديا فانما صح سلب الهداية عن بعض الناس مع أن بيان طريق الصواب تعميم أيضاً علم ان الهداية ليست بمعنى بيان طريق الصواب والا لما صح نفيها عنهم (قوله من حيث انه طريق الصواب) فحينئذ يكون مآل الكلام أن الهداية بيان وإظهار صوابية ذلك الطريق بان يوقع في علمه صوابيتها ويؤيد هذا قول الشيخ عبد القاهر أن محط الفائدة في المقيد هو القيد

المجاز فهي اما مجاز عن زيادة البيان على مايقول المعتزلة أو عن التثبيت والدوام عليها على مايقول
معاشر أهل السنة فلا يصح التمسك بها (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يقال في دفع
مايفهم من كلام الشارح من أن ماذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ماهو المشهور هو
المعنى اللغوى أو العرفي وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما (قوله اذ الاصلح الخ)
أى الانفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله تعالى او لم يعتبر (قوله فان قلت بل الاصلح الخ) أي
بل الانفع في الدين الوجود والتكليف والتعريض لنعيم المقيم أى التمكن فيه لكونه أعلى المنزلين
(قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني أن الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في
الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للايمان. ونعيم الجنان على
ماذهب اليه معتزلة بصرة وأما اذا اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى على ماذهب اليه الجبائي
وتابعوه فيكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق أو الاماتة أو سلب العقل أظهر وعدم
ورود الاشكال المذكورة أجلى هنا وأما ماذهب اليه معتزلة بغداد من أن معنى وجوب الاصلح
ووجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره المحشي والشارح وقد مر في صدر الكتاب
(قوله فانهم قالوا الخ) حاصله ان المنة انما تكون في الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجباً
على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والسفه والجهل والمحال على ذاته تعالى
على ماقالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل ولا
معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور بغير المضر لانهم قالوا الاصلح المقدور المضر
غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والترغيب والتعريض للنعيم المقيم
له فان ذلك وان كان أصلح له في الدين الا أنه مضر له اذ لو كلف يحتمل أن يطغى ويستكبر فيقع
في العقاب الاكبر (قوله حاصله ان الاصلح أمر لا يستوجبه الخ) يعني لا نسلم ان ترك الاصلح
يكون بخلا أو سفهاً لان كل مايفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خالياً عن المصلحة
وان لم يكن أصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفهاً بل له رعاية لمصلحتهم وأما الاصلح الى
العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز أن يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة
أخرى (قوله قيل عليه المعتزلة الخ) أي قيل عليه ان ماذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه
الحكمة واشتماله على المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم أيضاً جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه
الحكمة على ماقال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى * ان تعذبهم فانهم عبادك وان
تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم * أي ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم
المغفرة وان كان أصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ماهو
الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك (قوله وجوابه أنه لا دلالة
في كلامه على أنه الخ) يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة أصلح حتى تكون
المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه أصلح لانه
يجوز أن يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ماهو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة
المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة أصلح فمعنى كلام الزمخشري وقوله ان تغفر لهم

(قوله ان الجواب المذكور) هو الايراد بمن مات طفلا ومثل الجواب المذكور السؤال المذكور أيضاً في انه انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى ولو زاده المولى المحشي لكان أولى لكن اكتفى بما سيذكره من قوله والامر في عدم ورود الاشكال أظهر وأما ان الاصلح له عدم خلقه أو اماتته أو سلب عقله فليس مختصاً لا بمن لم يعتبر في الانفع الخ ولا بمن اعتبر بل هو معتبر على زعم كليهما ومنه ظهر وجه التعميم في الحاشية السابقة بقوله سواء اعتبر جانب علم الله أو لم يعتبر أفاده عبدالرسول (قوله فلا يكون بخلا وسفها) اذ البخل والسفه هو عدم رعاية الحكمة كما يدل عليه قول المحشي الجبائي فتركه لا يخل بالحكمة ولا يلزم من ترك الاصلح لشخص معين عدم رعاية الحكمة (قوله جزاء بما كانوا يعملون) انظر هل يثبت بهذا كون عدم المغفرة أصلح بالنسبة الى الكفار (قوله ولو سلم كون عدم المغفرة أصلح) بناء على ان وجوب عدم المغفرة يمكن ان يكون لاجل وجوب الاصلح عليه تعالى لا لاستيجاب

فليس

فلبتنى ذلك بخارج عن حكمتك إنه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الأصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك أن تكون المغفرة في نفسه أصلح لان كونها أصلح موقوف على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز أن يستلزم المحال المحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة أيضاً عدم المغفرة فلا نسلم أنه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجويز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذي هو أن يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك محالا في نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة متعلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكر فالكلام مع جمهور المعتزلة لامع الزمخشرى قال الفاضل المحشي ولقائل أن يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة أصلح كما زعم بل مراده أن الزمخشرى جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت الحكمة فعلم من ذلك أنه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في أن كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضائه الحكمة وفيه بحث لانا لا نسلم أنه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز أن يكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثانى على ان في لزوم جواز الاول من كلامه أيضاً تردداً على ما ذكره المحشي (قوله وهنا بحث الخ) أى في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو انه أنما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك مافيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله تعالي فيجب على الله تعالى رعاية الحكمة ومذهب أصحابنا انه لا وجوب عليه تعالي أصلا فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة (قوله اللهم الا أن يقال الخ) أى اللهم الا أن يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب على الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على مايقوله المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسل وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الآلام والاصلح لا نفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم لحكيم العليم بعواقب الامور (قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة الخ) يعنى معني وجوب الشئ على الله اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادراً على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين أبطلهما الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم الخ (قوله وجوابه انهم الخ) حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعني عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقصاً مستحيلا على الله تعالى فبسبب لزوم المحال يكون ترك مايقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالي فيكون صدور مايقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالي لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة وأما نحن معاشر أهل السنة فلا نقول باستحالة ترك مايقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصاً لجواز أن يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله تعالى حكموا

الكفر العقاب وعدم المغفرة (قوله ولا يلزم من ذلك الخ) دفع لما يقال ان المغفرة كما أنها أصلح على تقدير ان تغفر أي على تقدير وقوعه فكذلك هي أصلح في نفسها وقد سلم سابقا ان عدم المغفرة أصلح في نفسه حيث لم يقيد أصلحيته بشئ فيلزم ثبوت الاصلحية في نفسه للضدين أعني عدم المغفرة والمغفرة وهو محال وحاصل الدفع ان الاصلحية في نفسه انما تكون وتثبت بوقوعه ووقوعه محال فلا تثبت الاصلحية للمغفرة لمحالية وقوعها عندهم (قوله وان كان يجب عليه الخ) يمكن ان يبتنى على اسمه الحكيم فان العليم هو الذى يعلم ظواهر الامور والخبير هو الذى يعلم بواطن الامور والحكيم هو الذى يعلم ظواهرها وبواطنها ومضارها ومنافعها ولما لم يكن النفع والضر في حقه تعالى ثبت رجوعهما الى العباد فمقتضى حكمته وجوب رعاية الحكم والمنافع ودرء المضار والمفاسد تفطن فان لله الحجة البالغة كذا قال بعضهم (قوله وهذا كله) أى ما ذكره

المعتزلة من أنه لو ترك لزم الاخلال بما يقتضيه الحكم والثانى باطل فالمقدم مثله

بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاختلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي الاختيار (قوله ويسندونه الى العناية الازلية) أي يسند الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الا كمل في الازل * قال ابن سينا العناية احاطة علم الاول بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وأ كمله فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس (قوله ولهذا اضطر متأخروا الخ) أي ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى أنه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شئ من طرفي الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتي يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نتيقنا ان جبل أحد لم ينقلب ذهباً وان جاز ان ينقلب (قوله وأجيب بان الوجوب الخ) أي أجيب عما قاله متأخروا المعتزلة بان الوجوب حينئذ بمجرد تسمية اذ يكون حينئذ محصله أن الله تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شئ بل اطلاق الوجوب عليه بمجرد اصطلاح (قوله والعجب الخ) أي العجب من متأخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من أفعاله تعالى من مجئ القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجباً عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على أن يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي أخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور التي أوجبوها على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وتقدس (قوله لانه المالك على الاطلاق) وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم أصلا على فعل من أفعاله بل هو المحمود في كل أفعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتياً بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييد قوله ولا العقاب بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق (قوله انما قيدنا بالامكان) الظاهر من اطلاق الامكان ههنا وعاذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعد امتناعه لكن حينئذ لا بد من الاستدلال عليه اذ لا نسلم حكم العقل بذلك غايته التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني وانه كاف في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وحينئذ يكون المراد بقوله في الممتنعات العقلية الذهنية أي ما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية تتذكر (قوله لتقدم العقل على النقل) لان العقل أصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادراً ففي ابطال العقل بالنقل ابطال الأصل بالفرع وفي ذلك ابطال الاصل والفرع جميعاً (قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة) كما في قول الشاعر *

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق

أي استوى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد

ويراد

(قوله ان الاخلال به) أي بواحد من تلك الخصوصيات لا بجميعها ولذا عدل عن بها الى به (قوله اضطر متأخروا المعتزلة) أي الى القول بان معنى الوجوب الخ (قوله كما في العاديات) أي كون معنى الوجوب انه يفعله البتة نظير العاديات التي لا يقولون فيها بالوجوب (قوله والتنعيم والتعذيب) في التمثيل بهما تأمل ويمكن ان يدفع بان قولهم بوجوب التعذيب والتنعيم ليس من حيث أخبار الشارع بهما بل من حيث وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع والتمثيل بهما من الحيثية الاولى لا من الثانية (قوله ونحو ذلك) كالجنة والنار والسؤال والحساب (قوله أشارة الخ) بقرينة ترك تقييد المقابل بالاتفاق وتخصيص قوله ولا العقاب بذلك القيد

ويراد به البعيد ووجوب التأويل على رأى من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله * والراسخون في العلم * وأما على رأى من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب أن يفوض علمه الى الله تعالى وان يصدق بأن كل ذلك من عند ربنا على ما روى عن أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب أيضاً النقل الوارد في المتشابهات العقلية ليس بدليل فى حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا أن نصدقه بأنه من عند الله تعالى (قوله ونحوه) وهو ماذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع هنا المعنى الحقيقي صار مجازاً وهذا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار مالكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير أصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة * أي هو بخيل بل يداه مبسوطتان * أى هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط يد (قوله عرضهم على النار احراقهم بها) العرض فى اللغة (پيش آوردن) فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف (قوله وقوله تعالى * ويوم تقوم الساعة الخ) يعني وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيامة ولا شبهة فى كونه بعد الموت لان الآية في حق الموتى وما ذلك الا عذاب القبر اذ لا نعني به الا العذاب الذى هو بعد الموت وقبل قيام الساعة (قوله وجه الاستدلال ان الفاء الخ) يعني ان الفاء تدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيامة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر وأما ما قال المنكرون من ان أزمنة الدنيا فى جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فالتأنيها استعمل الفاء فتأويل لاداعي اليه (قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحى الخ) ذهب الصالحي من المعتزلة وابن جوز الطبرى من الكراميه الى جواز تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لاحس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل المحشي قد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمداً عليه الصلاة والسلام وان بعض الاحجار قد صار باكياً حتى انقطع ماؤه عنه خوفا من أن يكون وقود جهنم حين ما سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة الآية والله تعالى قادر أن يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سبباً لتلذذها وتألمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحى ههنا ما يعاد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله تعالى فيه ادراكا يكون سبباً لادراك الالم واللذة يكون حياً لاجماداً ولذا قال الشارح في الجواب انه يجوز أن يخلق الله فى جميع الاجزاء أو بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك الالم واللذة (قوله وأما تعذيب المأكول الخ) دفع لما قيل ان تعذيب من أكله السباع والطيور وتفرقت أجزاؤه فى بطونها وحواصلها أيضاً سفسطة * وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة في الجوف أو في خلال البدن يتألم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك (قوله قالوا ان أعيد الوقت الاول الخ) أى قال النافون لاعادة المعدوم بعينه انه لو أعيد فان أعيد وقته الاول أيضاً أى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ لامعادا لان المعاد هو الواقع

قوله ويراد البعيد) وهو هنا الاستيلاء والقريب الاستقرار وقال في شرح المواقف لايقال الأستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة أى يشعر بسبق هذه الامور المستحيلة في حقه تعالى وأيضا لا فائدة حينئذ لتخصيص العرش لان استيلاءه تعالى يعم الكل لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار الا ترى أن لفظ الغالب لا يشعر به كما في قوله تعالى (والله غالب على أمره) نعم ربما تفهم هذه الامور من خصوصية من أسند اليه الاستيلاء في أمر مخصوص وعن الثاني بان الفائدة هي الاشارة بالاعلى الى الادنى اذ تقرر في الاوهام أن العرش أعظم الخلق فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره اه (قوله قال الفاضل المحشي) أى معترضاً على قول المحشي الخيالي ولا شك انه سفسطة حيث قال كيف يكون سفسطة وقد روى الخ (قوله ليس المراد بالحى ههنا) أى فيما حكم الشارح رحمه الله بمحالية تعذيب غير الحى وجوز البعض تعذيبه وحاصل الجواب ان كون تعذيب ما ليس فيه حياة بمعنى الادراك للذة والالم سفسطة أمر ظاهر وذلك هو المراد نعم تعذيب غير الحى بمعنى المعاد اليه الروح المصدر للافعال الاختيارية وان كان حياً بالمعنى الاول ليس سفسطة ولكن ليس المراد هنا

(قوله انما هو بحسب الذهن والاعتبار الخ) قال في المواقف بعد هذا الكلام ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع بعض تلامذته وكان ذلك التلميذ مصراً على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا ان كان الامر على ما زعمت فلا يلزمني الجواب لأني غير من كان يباحثك وأنت أيضاً غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وبأن الوقت ليس من المشخصات انتهى وفائدة هذه الحكاية مع ابانتها عن فساد ذلك الاستدلال التنبيه على أن ابن سينا ليس من المستدلين بالدليل المذكور وان كان من النافين (قوله من جملة معدات وجود الحادث) الاظهر من جملة معدات بقاء الحادث اذ وقت الحدوث يجامع الوجود المقارن لذلك الوقت والمعد للشيء لا يجامعه (قوله بين زماني الوجود) أي وجود الوقت وزمان وجود الوقت هو زمان نفس الوقت

في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأ والا أي وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة لشيء فانا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان (قوله أجيب أولا بأن اعادة الخ) هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول قولك فلا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نسلم ذلك لان معنى اعادة المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجوده الخارجي ولا نسلم أن الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي فان زيداً الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو أمر وهمي والتغاير الذي نحكم به الضرورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا أي وان كان الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة أن تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص مغاير لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول فحينئذ يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول لان الشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت (قوله لايقال يحتمل أن يراد الخ) يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل أن يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات فحينئذ لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث (قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند الخ) يعني أن هذا الكلام مع كونه كلاما على السند أعني قوله ولا يلزم تبدل الاشخاص الخ وعدم افادته المعلل لبقاء المنع المجرد أعني لا نسلم ان الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بأنه لا يجوز أن يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبر في الوجود الخارجي مالا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في حالة البقاء (قوله وثانياً بأن المبدأ هو الموجود الخ) أي أجيب ثانياً بأن الخ وحاصله اختيار الشق الاول وهو أن الوقت معاد أيضاً ولا نسلم انه لو كان معاداً لزم أن يكون مبدأ لامعاداً لان المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدأ بل معاداً فان كون الشيء مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة أنه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضاً لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان أوقات ابدانها متخالفة محال ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بأنه في الحقيقة تخلل العدم بين زماني الوجود لانه يستلزم

أن

أن يكون للزمان زمان لخلاصة الجواب الثاني انا لا نسلم على تقدير اعادة الوقت يلزم أن يكون مبدأ لأن المفروض ان الوقت أيضاً معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بأنه اما ان يعاد الوقت الاول وهو محال أو لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني (قوله وقالوا ايضاً لو أعيد المعدوم الخ) أي قال النافون ايضاً ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة أن الموجود سابقاً بعينه الموجود لاحقاً بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال لانه يستدعي طرفين متغايرين والا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلابد أن يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه (قوله وأجيب بمنع الاستحالة الخ) أي لا نسلم ان التخلل ههنا محال لان معنى التخلل انه كان موجوداً في زمان ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زمان الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشيء ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بأن يكون الشيء موجوداً ولم يكن نفسه موجوداً ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فان الشيء وجد مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الازمنة وهل هذا الا كلبس شخص ثوباً معيناً ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبنى على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة في الوجود والا فلا بد من اعادته فلا يوجد الزمانان (قوله وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين الخ) أى وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل المحال هو أن يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز أن يكون الشخص المعدوم متميزاً عن نفسه في الوقتين أي وقت الابتداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء مشخصه في كلا الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الابتداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التخلل أن حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وأيضا هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر (قوله وأيضا لو تم ذلك الخ) جواب بالنقض الاجمالى يعني لو تم ما ذكرتم من أن اعادة المعدوم تستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لامتنع بقاء شخص من الاشخاص زماناً والا لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه مع أن بقاء الاشخاص متحقق (قوله وفيه بحث الخ) أى فيما ذكر من الجواب الثانى والثالث بحث أما فى الثانى فلان الاختلاف بين الشخص المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود أن اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر وأما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور

(قوله لم يتم الجواب الثاني) لان مبناه على فرض اعادة الوقت وفى هذا التقرير حكم بمحاليتها (قوله والا لزم تقدم الخ) لتقدم الوجود قبل العدم على الوجود بعده (قوله وهو) أى وقوع زمان زوال الوجود بين زماني الوجود السابق واللاحق (قوله بمنع استحالة الخ) أى بمنع استحالته مطلقاً بل فيها تفصيل (قوله فيكون) أى فيوجد وقوله والتخلل عطف على اعادة فهو فى حيز السكون المذكور أيضاً (قوله ان حاصل الخ) أشار ببيان الحاصلين الى ان حاصل الجواب الاول منع لزوم التخلل بين الشيء ونفسه لتغاير طرفي التخلل بالذات وحاصل الجواب الثاني منع لزوم التخلل بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه فيكون مآل الجوابين الى الترديد بين مراد المستدل فيمنع اللزوم على تقدير ويمنع الاستحالة على آخر

(قوله مخالف لظاهر قوله الخ) لان الاستثناء بالامن شاء الله يستدعي ان لايهلك جميع ماسواه تعالى بماني السموات والارض وأدرج لفظ الظاهر لان المشبه غير معلومة وأيضاً يمكن ان يكون المراد بالصعق زوال العقل وعدم البقاء على الحالة السابقة على الصعق لا الهلاك والاعدام بالمرة (قوله هالك دائماً لا انه يهلك الخ) قال بعض الفضلاء يمكن ان يكون اشارة الى التوحيد في الصفات وهو أن يرى كل علم مثلاً مضمحلاً في جنب علمه تعالى وكذا كل قدرة في جنب القدرة الاحدية وكذا سائر الصفات ويمكن ان يكون اشارة الى مرتبة التوحيد في الذات فيكون ماقاله في مشكاة الانوار تأكيداً لما ذكره في الاحياء ويدل عليه قوله آخراً وان كل شيء هالك الا وجهه لا انه يصير هالكاً في وقت من الاوقات اهـ (قوله لا دليل قطعياً الخ) أشار بنفي الدليل القطعي الى ان الحكم بكون تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأكول دليل ظني على كونها أجزاء أصلية للمولود أيضاً كما يدل عليه تعلق التولد من الاجزاء الاصلية (قوله ولعل المدعي) أراد به المعترض المذكور (قوله وقد عرفت جوابه) وهو أن العذاب للروح المتعلق به (قوله قال الفاضل المحشي) معترضاً على قوله وقد عرفت جوابه

بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع في خلالهما فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشيء ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لايضر في بقاء ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف الخ رد على قوله وقد يجاب الخ وقوله ثم لايخفى الخ رد على قوله وأيضاً لونم ذلك الخ (قوله ذهب بعضهم الى اعادة الخ) يلزمهم أن يقولوا بانعدام جميع ماسوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا ما شاء الله (قوله وأجيب بأن الهلاك الخ) وكذا مثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام أيضاً (قوله فالتفريق اهلاك للكل) أي للاجسام والاجزاء لخروجهما عن صفتهما المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائماً لا انه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائماً لا انه يصير هالكاً في وقت من الاوقات بل هو هالك أزلا وأبداً (قوله لعل الله تعالى يحفظه الخ) قيل على أنه يجوز أن يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولايخلط بالتراب ولايحصل منها الثمار والنبات والحبوب أقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى ﴿ قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ﴾ فانه صريح في أن المحشور هي الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ماقال المفسرون في آية نزلت في أبي بن خلف خاصم النبي عليه السلام وأتاه بعظم قد رم وبلي ففته بيده فقال يامحمد أترى الله تعالى يحيي هذا بعد مارم فقال نعم يميتك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأكول ولادليل قطعياً على كونها أجزاء أصلية للمولود لجواز أن يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينشرها الملك على الجرم المنوي كما ورد في الحديث الصحيح (قوله والفساد في الوقوع لافي الجواز) يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيده الاحتمال العقلي (قوله لان العذاب للروح المتعلق به) لانه المدرك للذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفاً سارياً فيه على ماهو مذهب أكثر المتكلمين أو جوهراً مجرداً على ماهو مذهب المحققين أو غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز أن يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب (قوله حاصل الجواب) ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقاً من أجزاء البدن الاول وهو غير لازم وأما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من أول عمره الى آخره هيئة وتركيباً ولا تناسخ (قوله وأنت خبير بأن دعوى الخ) يعني ان مايدعيه المعترض من اتحاد أجزاء الجلدين غير مسموعة لابد له من دليل لم لايجوز أن يكون أجزاء الجلد الثاني غير أجزاء الجلد الاول نقل عنه ولعل المدعي يبني دعوله على ان مغايرة أجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشي وأما لو تعلق الالم بالجلد فغير معقول اذ القوة اللامسة تكون في

الجلد

الجلد فهو محل الالم قطعاً وفيه انه ان أراد بكونه محل الالم انه يتألم فهو ظاهر الفساد اذ لا ألم في الجلد الذى لاحياة فيه وان أراد انه آلة وواسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركباً من الاجزاء الزائدة لعدم كونه معذبا قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان منع اتحاد أجزاء الجلدين ميل الي التناسخ ورجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه أن التناسخ هو أن يكون البدن الثاني مغايراً للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا أن يكون جلده مغايراً لجلده (قوله والاصح انه غيره فانه في الجنة الخ) سواء كان نهراً على مافي رواية أو حوضاً على مافى رواية أخرى * قال البيضاوى روي أنه عليه السلام قال الكوثر نهر فى الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير ماؤه أحلى من العسل وأبيض من اللبن وألين من الزبد وأبرد من الثلج وقيل هو حوض فيها (قوله والحوض في الموقف) على ماروي من أن الصحابة قالوا يارسول الله أين نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على أن الحوض في المحشر قال الامام الزاهدى في تفسيره روى في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتى النبي عليه الصلاة والسلام فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف واذا دخل فى الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا كونه فى الجنة لا ينافي كونه في الموقف أيضاً (قوله ويجوز أن يكون له طعم الخ) اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل على أن لا يشرب ماء الحوض غير مرة أخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظمأ وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز أن يكون للتنعم لا لدفع الظمأ (قوله ويجوز أن لا يشربه الا من قدر له الخ) دفع توهم وهو أن يقال ان المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شرب منه يجب أن لا يظمأ مع ان الظمأ لازم للاحراق بالنار وفي قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى أن الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار (قوله أو لا يعذب بالظمأ الخ) أى من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد عن الاسلام عياذاً بالله ولا نسلم أن الظمأ لازم للتعذيب بالنار (قوله فوجهه ان الطلب الخ) نقل عنه فيجوز أن يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بأن يطلب أولا في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط وبأن يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى أن الصراط أقوى المظان فان الاحتياج اليه أكثر فالطلب فيه أولى واجدر انتهي كلامه وبهذا اندفع ماقال الفاضل المحشي ان الاستئناف من كل طرف وان جاز عقلا لكن التركيب يأبى عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتأخر تأخراً زمانياً فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدما زمانياً بل المناسب أن يقال ان لم تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتأخر ووجه الدفع انه يحسن الامر بالطلب في المتأخر للاشارة الي أن الطلب فيه أقدم وأجدر (قوله والقول بأن تلك الجنة الخ) يعني ماقيل انه كان بستانا في أرض فلسطين كورة في الشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه السلام (قوله يرد عليه انه الخ) وأيضاً يجوز أن يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ماقال ذلك القائل انه انتقل من ذلك البستان الي أرض الهند كما فى قوله تعالى اهبطوا مصراً فان لكم ماسألتم (قوله أى تحلقها لاجلهم الخ) توجيه

(قوله وأبرد من الثلج) ومن تمة الحديث قوله صلى الله عليه وسلم حافتاه الزبرجد وآنيته من فضة (قوله فان ظاهر الاحاديث الخ) قال صلى الله عليه وسلم في أول الحديث أتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله أعلم قال عليه الصلاة والسلام فانه نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير هو حوض يرد عليه أمتي الحديث كذا ذكره بعض المحققين (قوله وفى ذكره عليه السلام) أي بناء على هذه الرواية التى قدم فيها الطلب في الصراط وأما الرواية المشهورة التى قدم فيها الطلب فى الحوض فوجهها هو مراعاة الترتيب الواقعي بين المواقف الثلاثة أعني الحوض والميزان والصراط (قوله أقوى للطلب) أى ادعى لطلبه عليه السلام من الحوض فان الاحتياج اليه عليه السلام فيه أي في الصراط والنجاة عنه أكثر من الاحتياج اليه في شرب ماء الحوض

(قوله بمعني الخلق) كقوله تعالى الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور (قوله

للمعارضة يعني ان اللام فى للذين للاجل والجعل تامة بمعنى الخلق فالمعنى يخلقها الله فى المستقبل لاجل
الذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً فلم تكن موجودة الآن (قوله فان قلت يحتمل أن
يجعل الخ) يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لوكان الجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل أن
يكون الجعل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانياً له فيصير معني الآية نجعل الجنة
كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فغير الحاصل أي ماتدل الآية على عدم حصوله الآن جعل
الجنة كائنة وحاصلة لهم لا أن نفس الجنة غير كائنة لهم الآن فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل
قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم والمقصود واحد (قوله قلت يمكن
أن يقال الخ) يعني أن المنع في غاية القوة لكن يمكن أن يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد
تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها أو لم يحصل فمعنى نجعلها للذين نمكنهم
في الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفي ركاكته لان التمكن من التمكين فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه
على مايدل عليه قوله تعالى * أعدت للمتقين * فلا يمكن أن يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها
كائنة لهم فى الاستقبال (قوله وأما الحمل على التمكين بالفعل فعدول عن الظاهر) يعني حمل الجعل في الآية
على التمكين بالفعل والتمكين من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له
بل يكون فيما سيجيء فعدول عن الظاهر المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لاجعل
زيد متمكنا فيها بالفعل (قوله يرد على هذا الاستدلال الخ) أي يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام
بين الفريقين القائلين بوجودهما الآن والمنكرين له اذ المراد بالشيء الموجود مطلقاً سواء كان الآن أو في
المستقبل ومعني الآية كل ماوجد في وقت من الاوقات يصير هالكا بعد وجوده فيصح أن يقال لو وجدتا
لوجب هلاك أكل الجنة تحقيقاً لعموم قوله تعالى * كل شيء هالك الا وجهه * لكن هلاكه باطل لقوله
تعالي * أكلها دائم فوجودها في الاستقبال باطل (قوله لا الموجود وقت النزول) أى ليس المراد بالشيء
الموجود وقت نزول الآية وقبل الحشر أعني الدنيا حتى يكون مايوجد فى الآخرة خارجا عن عموم الآية قال
الفاضل المحشى لعل المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فانها
دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه انه ان أراد أن معنى الشيء الموجود
في الدنيا فهو ظاهر البطلان وان أراد أن المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وهو انما يكون
فى الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية أيضاً فنحن أيضاً نخصصه بغير
الجنة والنار بقرينة قوله * أعدت للمتقين * وأعدت للكافرين وأكلها دائم * فلا يتم الاستدلال (قوله
ومثل قوله تعالى * خالق كل شيء الخ) فان معناه كل مايوجد في وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لا انه
خالق الاشياء الموجودة في وقت نزول الآية وعالم بها (قوله يعني أن المراد هو الدوام التجددى الخ) يعني
حاصل جواب الشارح أن المراد بالدوام الدوام العرفى وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافي طريان
العدم عليه وانقطاعه لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفي لا الحقيقي على ما بينه المحشى لانه
الدوام المجمع عليه في بقاء الجنة والنار وأما الدوام الحقيقي فاثبته بعضهم ونفاه آخرون قال في شرح المقاصد
الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما أى الجنة والنار ولا أنهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما
فى دوام المأكول فانه على التجدد والانقطاع قطعاً (قوله ولك أن تقول الخ) أى لك أن تقول فى الجواب

بين الفريقين القائلين الخ) لفظ القائلين والمنكرين على لفظ الجمع لا على لفظ التثنية فهما بدل من الفريقين لاصفة له (قوله اذ المراد بالشيء) في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه (قوله لو وجدتا) أى الجنة والنار في وقت من الاوقات (قوله فوجودها فى الاستقبال) الذى هو مدعاكم والا فالدليل المذكور يثبت عدم وجودها في شيء من الاوقات ولو قيد قوله السابق لو وجدتا بقولنا فى الاستقبال لم يحتج هذا الى تقدير قولنا الذي هو مدعاكم فليقيد به اذ المقصود اشتراك الالزام وهو يثبت بذلك أيضا (قوله طريان العدم عليه) أى على الاكل وضمير انقطاعه أيضا راجع اليه (قوله على مابينه المحشى) بقوله الا ان ولك أن تقول الخ (قوله لانه المجمع عليه في بقاء الجنة والنار) فاذا لم يبق الجنة والنار بالدوام الحقيقي على ماهو رأى البعض استلزم ذلك عدم بقاء الاكل بالدوام الحقيقي اذ الاكل ليس الا فى الجنة فلذا لم يحمل دوام الاكل على الدوام الحقيقي

أنه

ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طريان العدم مطلقاً والمراد بدوام أكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك في قوله تعالى كل شئ هالك هلاك الاشخاص ويجوز أن لا ينقطع النوع أصلا مع هلاك الاشخاص بأن يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعدد وجود مثله وهذا الجواب مبني على ماذهب اليه الاكثرون من أن الجنة والنار لا يطرأ عليهما العدم ولو لحظة وأما على ماقيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح (قوله أى المقصود منه) واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة أخرى (قوله ان أريد به مطلق الكفر الخ) حاصله ان الانحصار في التسعة غير صحيح لانه ان أريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا أى وان لم يرد مطلقه بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود أو في المعبودية فيبقى أنواع من الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الحيز والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر في التسعة أيضاً ويمكن الجواب بأن الكفر انما هو العمل بالسحر على ماذكره الشارح في شرح الكشاف من أنه لا يروى خلاف في كون العمل به كفراً ويجوز أن يكون المراد بالسحر هنا تعلمه وتعليمه على ماقطع به الجمهور حيث قالوا الصحيح أنهما حرامان ويؤيد ماذكرنا انه وقع فى رواية أبي طالب المكي ان الكبيرة سبعة عشر وبينها الى أن قال أربعة في اللسان هي شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التي في اللسان وما في اللسان الا تعلمها وتعليمها (قوله هذا يخالف لظاهر قوله تعالى الخ) فانه يدل على أن الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كانا أمرين اضافيين لم يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا فى شرح المقاصد (قوله والتوجيه ماسيجئ الخ) أى توجيه الآية ماسيجئ في الشرح من أن المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته أو بحسب أفراده القائمة بافراد المخاطبين على ماقيل من أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد ويؤيده ماوقع في قراءة أخرى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه بصيغة المفرد فقول المحشي جزئيات الكفر يحتمل أن يكون المراد به أنواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل أن يكون المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي أن يقال ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف اللسان على أن الآية لا تنافي كونهما أمرين اضافيين فان أكبر الكبائر الشرك وأصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له أمران منهيان ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن أكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين (قوله على وجه يفهم منه عده حلالا) يعني أنه ليس المراد بالاستحلال عده حلالا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب (قوله لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن الخ) فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد أثبت المنزلة بين المنزلتين (قوله قوله لانا نقول الخ) يعني ان الحسن انما أثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعاً عليه (قوله وقيل ان المراد) أى قيل فى جواب السؤال المذكور أن المراد باجماع السلف اجماع السلف المقدم على الحسن ومخالفته لا يضر

(قوله ويمكن الجواب بأن الخ) وأجيب أيضا بأن المراد بالشرك اتخاذ الشريك لله تعالى وانما خصه بالذكر لانه أخس أنواع الكفر كما أنه خص في رواية قتل الولد خشية ان يطعم معه والزنا بحليلة الجار لمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر (قوله واليمين الغموس) هي التي يحلق المرء بها باطلا ويقطع حقا وسميت غموسا لانها تغمس صاحبها في النار وفى القاموس انها التى تغمس صاحبها في الاثم أى تغرقه فيه (قوله ويؤيده) أى كون الجمع باعتبار جزئيات حقيقة واحدة قراءة الافراد فان الافراد باعتبار وحدة الحقيقة فتدبر (قوله على ان الآية الخ) يعني ان التوجيه المذكور كان لمنافاة ظاهر الآية كونهما اضافيين مع ان المنافاة غير مسلمة (قوله حديث النفس) هو الخاطر الذى أشار اليه حجة الاسلام في قوله هنا أربعة أحوال للقلب قبل عمل الجوارح الخاطر وهو حديث النفس ثم الميل ثم الاعتقاد ثم الهم اه

في اجماع المقدم عليه (قوله وهوغلط) أي ماقاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به اجماع المقدم
على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع مخالفه على مازعم هذا المجيب (قوله لان
المراد بالايمان) يعني ان المراد به الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد
مبالغة في النهي واشعاراً الى أنه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان
الحديث وارداً على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الزاني كانه التحق بالعدم
(قوله وجه الاستدلال ان كلمة من الخ) يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما
أنزل الله تعالى (قوله والجواب ان المراد الخ) يعني أن الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان
عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم
يصدق بما أنزل الله تعالى (قوله وأيضا الخ) جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان نفي العموم لان
كلمة ما من ألفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النفي بحمل ما على الجنس ولا شك أن من
لم يحكم بشيء مما أنزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما أنزل الله تعالى التوراة
بقرينة سابق الآية (قوله وجه الاستدلال أن ضمير الفصل الخ) يعني أن ضمير الفصل يفيد قصر المسند
على المسند اليه فيكون الفاسق مقصوراً على الكافر فيكون كل فاسق كافراً (قوله والجواب ان هذا الحصر
ادعائي الخ) يعني أن المراد هم الكاملون في الفسق الا أنه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصوراً عليهم
ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والا أي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقياً لزم أن يكون
الفسق مقصوراً على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل
الايمان اجماعا بين الفريقين (قوله الجواب أنه محمول) يعني أنه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل
الاستحلال وعده حلالا ولا نزاع في كفر مستحله أو بحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الستر اي
من ترك الصلاة فهو ساتر لنعمة الله غير شاكر له ويقال يحتمل أن يكون المعنى من ترك الصلاة متعمداً فهو
مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر أي
قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله (قوله وجه الاستدلال الخ) يعني أن تعريف المسند
اليه سواء كان للجنس أو الاستغراق يفيد حصره على المسند كما في قوله عليه السلام الأئمة من قريش والكرم
في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند أعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافراً لم يصح حصر
العذاب على الكفار اذ كون العاصي معذباً من ضروريات الدين (قوله والجواب أنه ادعائي) يعني أن
المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا
الا أنه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصراً ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك (قوله وقس
عليه نظائره) يعني أن المراد في قوله * ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين * الخزي الكامل
الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى * لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى *
(قوله انما عبر عن الكفر الخ) أي انما عبر المصنف عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة
الآية الدالة على ثبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفرة على
ما ذكره في شرح المقاصد أن الكافر ان أظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد
وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان

(قوله كانه التحق بالعدم) ومن عادة البلغاء أن يحصروا النوع في الفرد الاكمل ولا كذب فيه اذ حاصله اخراج الفرد الناقص عن الجنس لاعتبار خطابي أفاده بعض الافاضل (قوله سابق الآية) هو قوله تعالى انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وفي المواقف أيضا. وامتنا غير متعبدين بالحكم بها فيختص باليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بموجب اه (قوله ان شارب الخمر معذب) أي عند الخصم أيضا لقوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه (قوله انما عبر المصنف الخ) هذا ليس تفسيراً لما ذكره المحشي الخيالي بل تفسير ما ذكره هو ما يأتي بقوله وانما عبر في الآية الخ) وهو اشارة الى ان ما ذكره المحشي الخيالي توجيه لتعبير الآية لا لتعبير المصنف وأما توجيه تعبير المصنف فهو ما سيذكره الشارح من قوله وفي تقرير
الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته أي ثبوت ذلك الحكم الذى هو عدم المغفرة

ذهب

ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عليه السلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق (قوله فلا يرد ماقيل الخ) أي اذا كان ضمير بعضهم راجعاً الى المسلمين مطلقاً ومنهم المعتزلة فلا يرد ماقيل ان قوله أن قضية الحكمة تقتضي الخ قول بايجاب حكم الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون أهل السنة والجماعة وان قوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي مع أن مذهب أهل السنة أن الحسن والقبح شرعيان ويجوز للشرع أن يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا انه لا يرد لان القائلين بالاتباع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين أهل السنة والجماعة والفقلة عن ان المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة أيضاً لانهم أيضاً من أهل القبلة (قوله على أنه يجوز أن يكون الخ) علاوة عن قوله فلا يرد أي على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي غير مسلم لانه يجوز أن يكون عدم الاباحة لمنافاتها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي (قوله ثم يرد أن يمنع الخ) ثم يرد على الدلائل الثلاث للمعتزلة منوعا أما على الاول فلانا لا نسلم أن مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن لجواز أن يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة أخرى خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز أن يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دون المسيء وكوقوعه في النار قبل وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية وكمنعه عن رؤية الله تعالى في الجنة وانحطاط درجته انحطاطاً تاما وأيضاً لم لا تكفي التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وأما على الثاني فلانا لا نسلم ان الكفر لكونه نهاية في الجناية لا يحتمل العفو فان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بأن قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق زيفه وأما على الثالث فلانا لا نسلم أن اعتقاد الابد يوجب الجزاء الابد ولا بد لاثباته من دليل وعلى تقدير تسليم ايجاب الجزاء لا نسلم ايجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل في الحقيقة (قوله قد يظن ان الضمير الخ) أي قد يظن أن الضمير المنصوب في بخصوصها راجع الى الآيات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون الآيات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بأن هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد يصح في قوله تعالى * ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء * أما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك أيضاً فيلزم تساوي ما نفي عنه المغفرة وما أثبت له بل المغفرة بالتوبة يعم كل عاص والتعليق بالمشيئة ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وأيضاً لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على أنها حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا تظهر لتعليقها بالمشيئة فائدة وأما انه لا يصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشيئة المقيدة للبعضية (قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة الخ) أي ماظن ان الضمير للآيات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المنصوب في يخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون المغفرة للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعني ان مغفرة الله انما تتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصصون

(قوله على الدلائل الثلاث) بل على الدلائل الاربعة التي منها قوله وأيضاً

الكافر يعتقده حقاً ولا يطلب له عفواً أو مغفرة الخ ولم يتعرض له المولى المحشي اكتفاء بما يفهم من قوله لجواز أن يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة أخرى خفية لا نطلع عليها من جواز أن يكون في العفو حكمة لا نطلع عليها لخفائها ثم لو قال على الدلائل الاربعة وتعرض لما ذكرناه لكان أولى كما لا يخفى (قوله دون المسيء) أي دون اثابة المسيء يعني فتكون التفرقة باثابة المحسن وعدم اثابة المسيء لا بتعذيبه (قوله مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل) وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيصاً للعام بلا مخصص ومخالفاً لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة (قوله تساوي مانفي عنه الخ) أي المعصية التي نفيت عنها المغفرة وهي الشرك بقوله * لا يغفر أن يشرك به * والمعصية التي أثبت لها المغفرة وهي مادون الشرك بقوله * ويغفر مادون ذلك * فاذا كانا متساويين فلا يصح التفرقة بينهما وقد فرق الله بينهما فلا يصح التخصيص المذكور في الآية المذكورة لاستلزام تخصيص الآية المذكورة بالكبائر المقرونة بالتوبة عدم مغفرة الشرك ولو بالتوبة

الآية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى يغفر مادون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه لا فائدة في ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لابد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته لانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشيئة بخصوصها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى * ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم * وانه كان غفوراً رحيماً * وغافر الذنب * ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به المشيئة هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى * يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء * اى يعذب الكفار واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين فالحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها اولا تأمل فانه من مزالق الاقدام (قوله ولهم ان يقولوا الخ) جواب للاعتراض المذكور اي على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما في قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغائر جمعاً بين أدلة الوعيد وهذه الآية ولا نسلم ماذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعذبها ان شاء فيصح التعليق بالمشيئة هنا لكن ماذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغائر عندهم أصلا ولما ذكره المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولهذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافي قول المحشي قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه (قوله انما استطرد ذكره هنا الخ) أى انما استطرد الشارح ذكر نفي الوجوب في جواب استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة أهل الكبائر الذين لم يتوبوا رداً لتمسك المعتزلة بهذه الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب العاصي والا فلا دليل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها (قوله والجواب ههنا الخ) أى جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة (قوله وقد كثرت النصوص الخ) وحاصل الجواب أن النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى * وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات * وقوله تعالى * أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير * ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى أهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض أدلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمنا بأنها مقرونة فيصير البعض مخصصاً للبعض فخص المذنب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعاً بين الادلة (قوله وفيه جواب الخ) يحتمل أن يكون معناه أن في قوله وزعم بعضهم جواباً آخر للمعتزلة وحاصل الجواب أن ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف فان الخلف في الوعيد كرم ويحتمل أن يكون معناه أن في هذا المقام جواباً آخر ويكون اشارة الى ماذكره الشارح في شرح المقاصد من أن القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفاً

مذموما

(قوله مغفرة صغيرة غير التائب) أى عن الكبائر (قوله لدفع العذاب) بل الشفاعة عندهم لمجرد رفع الدرجات (قوله عليه) أى على العفو عن صغائر المجتنب عن الكبائر (قوله بهذه الآيات) وهي قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالداً فيها وقوله تعالى ومن قتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وقوله تعالى ان الفجار لفي جحيم (قوله هنا) أى في هذا المقام الذى هو نفي وقوع المغفرة لاهل الكبائر الذين لم يتوبوا (قوله لانه) أي العفو وهو علة لقوله ولا معنى الخ (قوله فيهما) أي في الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة (قوله بانها مقرونة) أى في النزول (قوله مخصصاً للبعض) قال بعض الفضلاء بعد هذا فان قالوا آيات الوعيد أحق بالعموم لما فيها من الزجر والوعظ قلنا بل آيات الوعد أحق به لما ان رحمته سبقت غضبه على انه يحتمل ان آيات الوعيد للمستحلين مع انها معارضة بقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعاً انه هو الغفور الرحيم فان قيل تأكيد العام يقطع احتمال الخصوص على ما تقرر اهـ

مذموماولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع أنهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على مامر (قوله بل كذب منتف بالاجماع) لانه أخبر عما يكون أحوالهم في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع (قوله أقول لعل مرادهم الخ) أي لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بحاله ومقتضى كرمه أن يبني اخباره على المشيئة فجميع العمومات الواردة في الوعيد متعلقة بالمشيئة وان لم يصرح بها زجراً للعاصين ومنعاً لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف وعد الكريم فانه يجب أن يكون قطعياً لان جواز التخلف فيه لؤم لا يليق بشأنه فلا يجوز تعليقه بالمشيئة (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة الخ) أي من غير قطع بالوقوع وعدمه اشارة الى أن المراد بالجواز في عبارة المصنف هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلي فانهم متفقون على ذلك على ماصرح به الشارح بقوله لا بمعنى انه يمتنع عقلا (قوله لعدم قيام الدليل) يعني أنا حكمنا بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع بالوقوع أو عدمه لان المسألة شرعية لا يستقل العقل باثباتها وما وجدنا دليلا شرعياً يدل على تعيين أحد الجانبين من الوقوع أو اللاوقوع فحكمنا بسبب أنه فاعل مختار ﴿ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ﴾ أنه يجوز ان يغفر ويجوز ان يؤاخذ فلا يرد ما يتوهم أن غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم بالجواز اذ لا بد له أيضاً من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز وانما التوقف في دليل يعين أحد الجانبين من الوقوع أو اللاوقوع (قوله وماذكره الشارح من الادلة الخ) يريد أن المدعي مركب من جزأين أحدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني أنه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التي أوردها الشارح انما تثبت الجزء الاول من الدعوى دون الثاني مع أن الخصم أعني المعتزلة لا ينكر الجزء الاول اذ هو أيضاً قائل بانه لا قطع بوقوع العقاب وانما تخالفنا في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه أيضاً فقد ترك الشارح ما يعنيه واشتغل بما لا يعنيه هذا لكن اثبات أن أدلة الشارح انما تثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا أمر المحشي بالتأمل فاستمع لما يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول أعني قوله تعالى ﴿ ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ انما يدل على أن لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لما ذكره الله تعالى في جنب الكفر في قوله تعالى ﴿ ان الله لا يغفر أن يشرك به ﴾ لكن لا يدل على أن لا قطع بعدم الوقوع اذ للخصم أن يقول يجوز ان يكون من شاء الله تعالى في حقهم المغفرة أصحاب الصغائر المجتنبين وكذا الآية الثانية انما تدل على ان احصاء الصغائر والكبائر متحقق والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة ولا شك أن المجازاة غير واقعة على كل ما يحصي فلا يكون وقوع العقاب قطعياً على الصغائر فثبت الجزء الاول من المدعي وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصي اذ لو كان كذلك لزم أن يكون الصغائر والكبائر بعد التوبة أيضاً موجباً للعقاب وهو باطل بالاجماع ولبطل تكفير الحسنات السيئات مع أنه ثابت بقوله تعالى ﴿ ان الحسنات يذهبن السيئات ﴾ وأيضاً يلزم حينئذ أن تكون المجازاة على الصغائر قطعاً فيثبت بالآية خلاف المدعي فعلم أن المجازاة على ما يحصي انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات فحينئذ للخصم أن يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها بالاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني من المدعي هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشي وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئاً سوى الملال اذ كله ابحاث منشؤها سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال (قوله حاصله ان التكفير الخ) أي حاصل الجواب ان تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد بالمشيئة والمراد بقوله ﴿ ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ﴾ أن نشأ فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيداً بالمشيئة

(قوله أحدهما أنه لا قطع بالوقوع الخ) لما كان عدم القطع بالوقوع متحققاً بالتردد في الوقوع وبالقطع بعدم الوقوع وكذا عدم القطع بعدم الوقوع لما كان متحققاً بالتردد في عدم الوقوع وبالقطع بالوقوع اندفع توهم أن كلا من المدعيين يستلزم الآخر لان حاصل كل منهما التردد والشك فيستغني بأحدهما عن الآخر فلا وجه لجعل كل منهما مدعي على حدة وان ما يثبت أحدهما يثبت الآخر (قوله اذ هو أيضاً قائل الخ) لقوله بالقطع بعدم الوقوع لانه اذا قطع بعدم الوقوع صدق أنه لم يقطع بالوقوع

لان المراد بالكبائر أنواع الكفر أو اشخاصها المتعلقة بأفراد المخاطبين لأنه الكامل فينصرف عند الاطلاق
اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلا في السيئات فلو لم يقيد بالمشيئة لصار مقتضي الاية أن
تكفير ماعدا الكفر من الصغائر والكبائر متعينة اذ يصير معنى الاية ان تجتنبوا الكفر نكفر عنكم سيئاتكم
التي هي ماعدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ماعدا الكفر غير
متعينة بل هي اما مقيدة بالمشيئة كما هو رأى أهل السنة أو بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع
الفريقين من أهل السنة والاعتزال والا فالمرجئة يدعون القطع بتكفير ماعدا الكفر (قوله ولو لم تحمل
الكبيرة الخ) دفع وهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشيئة فلا حاجة الى أن يتكلف وتحمل الكبيرة على
الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان نشأ فلا يكون وقوع مغفرتها قطعيا * وحاصل
الدفع انه لو لم تحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذوران احدهما بقاء تقييد التكفير بالمشيئة بلا دليل والثاني
بقاء تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه حينئذ يكون المفهوم من الاية ان جواز مغفرة
الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ايضا
لعموم قوله تعالى * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * هذا هو التحقيق الحق الذي وحده الخاطر الكليل والذهن
العليل وللفاضل ههنا كلام يتعجب منه ذوو الافهام مبناه ان قوله ولو لم يحمل الخ اثبات لحمل الكبائر على
الكفر وهو باطل لان قوله لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه مما لا يكاد يصح على هذا التوجيه على ان المجيب
مانع يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات وسند منعه ما ذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل
وبعضهم ادعى اثباته بأن هذه الاية محتملة وآية النفر ان المعارضة لها أعني قوله تعالى * ويغفر مادون ذلك لمن
يشاء * محكمة فيجب تخصيص المحتملة فتبه أن تعارضهما ممنوع لان معنى الاية المحكمة أنه يغفر مادون الكفر
من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز أن يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم أصحاب الصغائر وأصحاب الكبائر
المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لا ينافي المشيئة غاية ما في الباب أن يكون الاية المحتملة مبنيا للاية المحكمة (قوله
أي المقبولة) لان الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع في وقوعه (قوله لا يقال ان مرتكب المكروه) يعني أن مرتكب
المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام
فاستحقاق أهل الكبائر لحرمان الشفاعة بالطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه (قوله لا نسلم الملازمة)
أي لا نسلم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الادنى
وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر عظيما مثل التعذيب بالنار
ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل أعني كونه شفيعا فالمعنى
ان مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شفيعا لاخر فيجوز أن يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان
كونه مشفوعا لرفع الدرجة أو في بعض مواقف الحشر مثل السؤال والحساب فيجوز أن يكون لرفع العذاب
أو في بعض آخر مثل الصراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي
العفو هذا لكن قوله عليه السلام * من ترك سنتي لم ينل شفاعتي * يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق
تاركه الا أن يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه (قوله أي لذنوبهم) بقرينة ذكر الذنب سابقا (قوله وهي
تعم الكبائر) أي الذنوب تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل ان هذا انما يكون برهانا
اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر وأما اذا خص بالصغائر بقرينة قوله تعالى * واستغفر لذنبك فان ذنبه

(قوله لانه الكامل الخ) ولك أن تثبت كون المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصه بأنه لو لم يكن المراد ذلك لكان مقتضى الاية عدم تكفير الكبائر التي هي ما عدا الكفر وهو ينافي ما اقتضاه الاية الاخرى أعني قوله: ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء: من تكفير ماعدا الكفر لمن يشاء كبيرة كانت أو صغيرة فيلزم أن يكون المراد بالكبائر أنواع الكفر او أشخاصه دفعا للتنافي ومن ذلك يتوصل الى تقييد التكفير بالمشية للتصريح بالمشية في الاية الاخري (قوله لا نزاع في وقوعها) كما يدل عليه قوله تعالى: فما تنفعهم شفاعة الشافعين وقوله واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة (قوله كراهة التحريم) يعني ان المراد بالمكروه الذي يستحق الشخص حرمان الشفاعة بسبب ارتكابه هو الصغيرة لاما لا يكون ذنبا (قوله لرفع الدرجة) أو المراد حرمان كونه مشفوعا لعدم دخول النار فيجوز كونه مشفوعا لخروجه منها

عليه السلام صغيرة قطعاً فلا يكون برهاناً وان كان الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في أصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصاً لايفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظاهر (قوله وعلى انها ليست لرفع الدرجة الخ) أي تدل الاية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التى نفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التى لرفع الدرجة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس مع ان الآية سيقت لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم (قوله لكن لاتدل على انها الخ) يعني ان هذه الاية بمقتضي الاسلوب انما تدل على ثبوت أصل الشفاعة لكن لاتدل على انها في حق أهل الكبائر وقيل بل تدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع بها مطلقاً ولانها المحل للخلاف فاذا ثبت أصل الشفاعة ثبت أصل المدعى أقول فيه بحث أما في الاول فلان حصر جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الاية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز أن يكون في أهل الكبائر أمر آخر وأما في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة تحقيقية لانه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم (قوله ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعة) يعني أن هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها ينفي الشفاعة مطلقاً مع أنهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحملوها على نفي الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها لاتبقى حجة (قوله ثم أنه يحتمل الخ) أي ثم ان الآية لاتدل على نفي الشفاعة أيضاً على الاطلاق لانه يحتمل أن يكون الضمير في قوله منها النفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى * ولا يقبل منها شفاعة * انها ان جاءت النفس العاصية في حقها شفاعة الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل في حقها بوجه آخر بأن يجيء الشفيع بشفاعته وماقيل ان هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس بشيء لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال العقلي وهو ظاهر (قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص الخ) وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا فى شرح المقاصد (قوله واعترض عليه بأن النفس الخ) يعني أنه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى لا تجزى نفس عن نفس الخ * نكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيفيد الضمير أيضاً العموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص (قوله ويمكن أن يجاب الخ) يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعاً اليها من حيث عمومها لكن لاضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولهذا لا يعم فى الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز أن يكون الضمير راجعاً الى النكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الاترى أنه اذا قيل لا رجل في الدار واما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع أجزاء العالم على السطح مع أن الضمير هنا أيضاً راجع الى النكرة الواقعة فى سياق النفي وليس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم الفاضل الجلبي لانه لا بد فى الاستخدام من المعنيين ولم تستعمل النكرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا أنه عرض له العموم بواسطة أمر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح فى التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب * قال الفاضل المحشى كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب أصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا أكل رأساً وليس بشيء لان مراد المحشي أنها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها

(قوله فلان حصر جهة النفي الخ) يريد ان كون جهة نفي النفع الكفر معلوم من الآية لكن حصر جهة النفي في الكفر غير معلوم منها قوله والمدعي انما يثبت بالحصر لا بمجرد كون جهة نفي النفع الكفر (قوله تحقيقية) أى برهانية يقينية وذلك لانه يجوز عند الاصحاب العقاب على الصغائر وتحقق الشفاعة يمكن ان يكون بتحققها للصغائر دون الكبائر وأما عند الخصم فلما لم يجز العقاب على الصغائر فلو ثبت تحقق الشفاعة كان تحققها للكبائر فقط فتدل الآية على انها متحققة لاهل الكبائر على مذهب الخصم فتكون الدلالة المذكورة الزامية لا تحقيقية (قوله بأنه يجيء الشفيع بشفاعته) بدون ان تجيء النفس العاصية بها وذلك لاستكراه النفس العاصية عند الله تعالى فلو جاءت مع شفاعة الشفيع لم تقبل شفاعته بخلاف ما اذا جاء الشفيع بشفاعته منفرداً عن النفس العاصية فتقبل شفاعته لمفارقته عما هو سبب لعدم قبول شفاعته حينئذ (قوله الا انه عرض له العموم الخ) لا يخفى أنه اذا سلم عروض العموم للفرد المبهم ولو من أمر من خارج فلاشك انه حينئذ ما بقي الفرد المبهم بل تبدل الفرد المبهم بالعام فقد استعمل النكرة حين وقوعها فى سياق النفي في الامر العام لا في

الفرد المبهم فكيف يصح القول بعدم استعمالها هنا في المعنيين تدبر (قوله وجه البعد في الجملة) المشار اليه بجدا في قوله لم يبعد جداً (قوله غير مفيد) اذ يكفي لهم أن يكون للعفو عن صغيرة غير المجتنب معنى قاله الفاضل المحشي (قوله في بيان ماقالت المعتزلة) هكذا وقع في النسخ الواصلة الينا والصواب في بيان رد ما قالت المعتزلة بزيادة لفظ رد (قوله وما قاله الفاضل الخ) أي في توجيه عدم المعنى للعفو بالنسبة الى صغائر غير المجتنب أيضاً (قوله ان غير المجتنب) أي الغير التائب والا فلا يصح قوله يستحق الخلود في النار عندهم (قوله أيضاً) أي كما لا يتحقق العفو والمغفرة بالنسبة الى المجتنب والتائب (قوله فانها مضار من وجه دون آخر) ككون الشخص مقتولا فانه مضرة من حيث اذاقة الوجع ومنفعة من حيث الاثابة في الاخرة عليه وفيه أن التعذيب في الآخرة من حيث الاذاقة مضرة ومن حيث أنه يطهر به عن الذنوب وبسببه يدخل الجنة منفعة وحمل قوله فانها مضار من وجه دون آخر على الاحمال دون الكلية لا يفيد الانفصال ومن هذا علمت ضعف قولهم لولا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا أيضاً

عامة بحسب الوضع النوعي المجازى ضرورة أن دلالتها بواسطة قرينة وهى الوقوع فى سياق النفي والوضع في تعريف العام أعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية أيضاً صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح (قوله نعم لو قيل الخ) أى نعم لو قيل في دفع منع الدلالة أيضاً على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى * لا يقبل منها * كان يقال لا يقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا ولعل هذا هو مراد المعترض الا أن عبارته لا تساعده قيل وجه البعد في الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب أن يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة أن الضمير الراجع الى النكرة معرفة أو نكرة وان كان المشهور انه نكرة (قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة الخ) يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع لانه اذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقاً للعذاب على الصغيرة أيضاً فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ماقالت المعتزلة فبيان الشارح غير تام وما قاله الفاضل المحشي من أن كلام الشارح مبني على ماهو المشهور من أنه لا استحقاق بالصغائر مطلقاً عندهم على ما قال في شرح المواقف فنبه أن قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك حينئذ وهو ظاهر (قوله تأمل) لعل وجه التأمل أن غير المجتنب يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه أيضاً وما قيل من أنه يجوز أن يكون بتخفيف العذاب فيدفعه أن العذاب عندهم مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة (قوله فيه منع ظاهر لجواز الخ) فيه أن جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه الصلاة والسلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان * وأيضاً تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر (قوله ومبنى هذا الاستدلال على أن العمل الخ) لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية * ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات * من اتيان الاوامر وترك المنهيات * كانت لهم جنات الفردوس نزلا * فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الاية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات يجوز أن يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال (قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل الخ) يعني أن الاستدلال بالاية على تقدير عدم التناول أيضاً غير تام لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذى لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال أعني خلود جميع أهل الكبائر في النار (قوله فلا يرد جواز التفاوت الخ) أي لا يرد أنه يجوز أن يكون عذاب الكافر شديداً بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين في النار فلا يزيد الجزاء على الجناية (قوله وهذا الدليل الزامي الخ) أى مبنى على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والا فعند أهل السنة تصرفه تعالى لا يوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشئ في غير محله والله أحكم الحاكمين وأعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك أحسن المواضع وان خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى أنه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والا لم تكن مضرة خالصة (قوله قالوا لولا الخلوص الخ) أى لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر فيجب أن تكون منافع الاخرة ومضارها خالصتين عن الغير (قوله فيمكن منعه الخ) أي يمكن منع قيد الخلوص أيضاً لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان

(قوله لا يمنع الاستشهاد) واليه أشار المحشي الخيالي بقوله والاولى (قوله وأما

النزاع في دوام أهل الكبائر في النار وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفي الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز أن لا يخلق الله تعالى في المعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف (قوله لكن خلودها الخ) استدراك لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز أن يكون خلود الكفار أيضاً بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار في النار قطعياً ووجه الدفع ظاهر (قوله لاحتمال أن يكون الخ) لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد وأما ما قيل من أن الايمان في قوله تعالى * أنؤمن لك واتبعك الارذلون * ظاهر في الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فيدفعه أن الايمان الشرعي بعينه الايمان اللغوي قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة أو التعدية باللام بحسب الاصل كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوباً أو جعل الغير آمناً من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه * وباللام لاعتبار معنى الاذعان كقوله تعالى * وما أنت بمؤمن لنا انتهى كلامه فعلم ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يتعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف ثم قيل انه خالف في جعل الايمان متعدياً بالباء للبيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء (قوله أي يحصل فيه منسوبية الصدق الخ) يعني ان لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل في القلب كون الصدق منسوباً الى الخبر أو المخبر ويعقل ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابل للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المفسر بكرويدن وأما لم يجعله من المصدر المبني للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق رابخبري لانه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم انهما اتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي وان المعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي داخلة في التصور أم في التصديق المنطقي فرضي الشارح انها داخلة في التصور ويجوز ان تكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية التصور وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي ولذا فسر رئيسهم في الكتب الفارسية بكرويدن وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما أورده السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص ان المنطقي انما بين ما هو في العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلة في التصديق المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعاً فان كان حاصلاً بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم انه جدار أو فرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده أخص من المنطقي هذا مجمل الكلام وتفصيله في شرح المقاصد (قوله كالسوفسطائية) فان له يقيناً بوجود العالم خالياً عن الاذعان والقبول وكما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى * الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم * فقال * وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً (قوله هكذا حققه بعض المتأخرين الخ) يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان حاصلاً للسوفسطائي كما حققه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة وأما الشارح: ويمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي وانما ينكرون عناداً (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا الخ) قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا أورد في الشفاء في مقابلة هنا التصديق التكذيب

ما قيل) أي في دفع قول المحشي الخيالي والاول أن يقال الخ (قوله ان الايمان الشرعي بعينه الايمان اللغوي) يريد أن التصديق المعتبر في الايمان الشرعي بعينه التصديق المعتبر في الايمان اللغوي لا ان نفس الايمان الشرعي هو الايمان اللغوي لانه ينافي ما يصرح به الشارح من أن الايمان في الشرع الخ فعلى هذا لا يندفع ما ذكره القائل فتدبر (قوله وأما الشارح الخ) لا يخفى أن الشارح اذا منع حصول اليقين بدون الاذعان كيف يصح الحكم السابق بأن مرضي الشارح ان تلك المعرفة داخلة في التصور وأيضاً كيف يصح المنع المذكور وهو مخالف لصريح الآية الكريمة (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً) وأيضاً المراد من عدم حصول الاذعان مجرد المكابرة والعناد وعدم التسليم والانقياد ولا شبهة في حصول اليقين لكثير من الناس مع عنادهم ومكابرتهم فمنع حصول اليقين بدون الاذعان محض مكابرة فالصواب اسقاط قوله وأما الشارح الخ أفاده الفاضل عبد الرسول

وقال فى كتابه المسمى بدانش نامه علائى دانستن دو كونه است يكي فهم كردن واندريافتن وآنرا بتازى تصور خواند ودوم كرويدن وآنرا بتازى تصديق خواند (قوله ان قلت يلزمه الخ) أى اذا كان التصديق عند ابن سينا هو اللغوى المعبر عنه بكرويدن يلزمه أحد الامرين اما اندراج يقين السوفسطائي أو نحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الامرين باطل بالضرورة (قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين الخ) يعني ان النفس أعاليهم اذا كانت مادته متحققة وهو مسلم لانا لا نسلم حصول اليقين بدون الاذعان ولا نسلم أن السوفسطائي ونحوه يقيناً بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره باللسان عناداً واستكباراً (قوله بقي ههنا بحث وهو ان المعنى الذى الخ) حاصله انه كيف يكون المعنى الذى يعبر عنه بكرويدن بعينه معنى التصديق المنطقي والحال أن المعنى المعبر عنه بكرويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل ايضاً بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم أعني الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصراً توسلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع أجزائه التى منها القياس الجدلي المتألف من المشهورات والمسلمات ومنها القياس الخطابي المتألف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعرى المتألف من المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظاهر (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) حيث قال انما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوى وهو ما يعبر عنه بكرويد وراست دانستن وينافيه التوقف والتردد (قوله ولذا يكفي في باب الايمان الخ) أى ولاجل ان المعنى الذى يعبر عنه بكرويدن أمر قطعي يكفى ذلك فى باب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض أصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعياً * قال الفاضل المحشي والحق انه أمر عام يتناول الظني والقطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد مسلم ثم قد نص على ان الايمان أمر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه أمراً قطعياً واما كون التصديق أمراً يقينياً فلم يذكره الشارح انتهي كلامه وفيه بحث اما أولا فلان عبارته في شرح المقاصد على ما نقلناه صريح في ان المعنى المعبر عنه بكرويدن مناف للتردد والتوقف وأما ثانيا فلان كون الايمان تصديقاً خاصاً قد اعتبر فيه شرائط منها كونه أمراً قطعياً مخالف لما ذكره الشارح فى التلويح في باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص في المؤمن به فمعني التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوي دانستن وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعتبر في الايمان بعينه التصديق المنطقي تأمل فانه من مزالق الاقدام وأما ما ذكره الفاضل المحشي من ان القول بأن المعتبر في الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايماناً حقيقيا فان ايمان أكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه من كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلا منا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوى الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله اشارة الى ان الكفر الخ) يعني ان ما ذكرههنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر وتجعله كافراً يشير كل منهما الى ان الكفر فى مثل هذه الصورة أى فى الصورة التي يكون التصديق مقروناً بشئ من امارات التكذيب في الظاهر وفي حق اجراء احكام الدنيا الا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم ويوافقه ما اورده الشارح في رسالته في تحقيق الايمان

(قوله الا انه ينكره باللسان الخ) لقائل ان يقول اذا أنكره ولو باللسان فقد تحقق ووجد مادة أنتفى فيها التسليم والقبول الظاهرى والحال أن المعتبر فى التصديق المعنى المسمى «بكرويدن» المعتبر فيه ذلك بناء على نص رئيسهم فالاشكال المذكور بحاله على أن انكارهم ليس مقصوراً على مجرد اللسان بل ينكرون بظاهر القلب أيضاً نعم انهم لا ينكرون بباطن القلب لان اليقين بالشئ يستلزم التسليم بباطن القلب فالحق في الجواب ما ذكره المولى المحشي سابقاً من الذهاب الى مرضي الشارح رحمه الله (قوله حيث حصر الخ) قال الفاضل عبد الرسول أقول يمكن دفع هذا البحث بأن المعنى الذى يعبر عنه «بكرويدن» وان كان أمراً قطعياً فى نفسه غير شامل لما سوى القطعي لكن مقابلته مع التصور قرينة على ان المراد به ما عدا التصور قطعياً كان أولا فمن حيث اختصاصه فى نفسه بالقطعي يصح تفسير الايمان به ومن حيث عمومه بقرينة المقابلة المذكورة يصح تفسير التصديق المنطقي به اه

وكذا

وكذا البغض والعداوة للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل أمارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي وبقوله نجعله كافرا نجعله كافرا بينه وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من ان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى عليه حكم الكافر في الظاهر (قوله قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي) يعني ان ايمان أطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايمان أحد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بأن الكلام فيما هو أعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه وأنت خبير بأن المفهوم من كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لانه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقيا أو في حكم الباقي لا فيما هو أعم من الايمان الحقيقي والحكمي (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم الخ) فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محلهما ممنوع على ما ذهب اليه الاستاذ ويدل عليه قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي فتأمل (قوله والذهول أي في حالة النوم والغفلة الخ). يعني ان الذهول الحاصل في حالة النوم والغفلة انما هو عن حصول ذلك التصديق فتلك الحال اي حال النوم والغفلة انما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي ان يكون نفسه حاصلا (قوله وأما حال الحضور فليس كذلك الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح والذهول انما هو عن حصوله من انه يدل بظاهره على ان لا ذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وانما المنتفي في تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به وحاصل الدفع أن مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة وأما حال عدم النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد يذهل عنها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل عنها بأن يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال الفاضل المحشي لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا لا لغة ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها أي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا (قوله ولذلك الخ) أي ولاجل ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كافيا فما معنى لا حتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز صدور المنافي له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله أصلا (قوله على الامام) أي امام محلته وقريته وبلده ليجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكاة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركنا الى آخر ما ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط

(قوله فتأمل) يمكن ان يكون وجهه انه لا يصح الاستدلال بالحديث النبوي على تغاير محل الادراك والنوم اذ لا يلزم من كون النبي صلى الله عليه وسلم تنام عينه لا قلبه كون غيره كذلك بل لقائل ان يستدل بالحديث على اتحاد المحلين لان ما ذكره حالة مخصوصة بالنبي صلى الله عليه وسلم فيدل على ان النوم يعرض جميع الاعضاء لجميع افراد الانسان سواه صلى الله عليه وسلم وذلك يستلزم عروض النوم لمحل الادراك أيضا وهو المراد باتحاد المحل (قوله والكل لا يتحقق بدون الجزء) فلو لم يجعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي لزم وجود الكل بدون الجزء لان الاقرار باللسان ليس موجودا بالفعل الا حين التلفظ وله مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان دليل آخر غير كونه كفاية مرة في العمر على ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي

انتهى كلامه والمذهب الاخير موافق لما فى الحديث يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان (قوله لدلالتها على ان محل الايمان الخ) يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثانى انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذى هو فعل اللسان داخلا فيه وأما الثاني وهو انه التصديق لا سائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على أنه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان فى اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلاة والزكاة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوى الى سائر ما فى القلب وأن كان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد فى الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا تفهم الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل به امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان وأما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل بحيث قال النبي عليه الصلاة والسلام لمن سأله عن الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر فقط تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم الثالث أن النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقياً على معناه الاصلى الذى هو التصديق (قوله اذ قلت يحتمل أن يراد الخ) يعني أن دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب ممنوع لم لا يجوز أن يكون المراد بالايمان الواقع فى النصوص معناه اللغوى فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوى القلب لا ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز أن يكون الاقرار جزء من معناه الشرعى (قوله لا نزاع فى ان الايمان الخ) يعني أن متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوى فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق به منقول وأن لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا بل يدل على ذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام بين متعلقه دون معناه فقال أن تؤمن بالله وملائكته الحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوى وهو التصديق مطلقاً يكون مجازاً لان المعنى المنقول عنه مجازى عند النقل وفى كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام يكون حقيقة عرفية والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع فى النصوص معناه الشرعى لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل (قوله يرد عليه انه يحتمل الخ) يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز أن يكون ذكر القلب فى الحديث لكونه محل جزء الايمان الذى هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذى هو التصديق القلبي ليلزم انتفاء الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محترما قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار شرطاً لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا الحديث للثانى (قوله ولا يخفى انه انما يتم الخ) يعني ان استدلال الكرامية بأن أهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللساني فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار لا أمر آخر انما يتم اذا ضم اليه أن الايمان غير منقول فى الشرع عن معناه اللغوى الذى هو التصديق اللساني ويرد عليه أي على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة دالة على انه أمر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي وأنت خبير بانه لو تقرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق الخ بأنه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق وتمنعتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشى (قوله يرد عليه أنه ليس المعتبر الخ) يعني أنه ليس المعتبر عند الكرامية في الايمان

(قوله فلوجوه الاول الخ) يريد انه يستنبط مما ذكره المحشي الخيالي وجوه ثلاثة للمدعي الثاني الذى هو أن الايمان التصديق لا سائر ما في القلب فلا يرد ما توهم ان قول المحشي الخيالي لان الايمان فى اللغة التصديق الخ دليل على الاول وان قوله ولانه خلاف الاصل عطف بحسب المعنى على قوله والا لكان الخطاب الخ فهو دليل على قوله فلا نقل وذلك لانه ليس مراد المولى المحشي ان المحشي الخيالي جعل الوجوه الثلاثة دلائل على المدعي المذكور بل مراده استنباط وجوه ثلاثة للمدعي المذكور مما ذكره المحشي الخيالي وهو لا ينافي جعل المحشي الخيالى اياها دلائل على شيء آخر أفاده عبد الرسول (قوله بهذا الحديث) قال بعض الافاضل .فان قلت أعتبار ذلك الايراد محتمل في جميع الآيات المذكورة فلم خصصه بالحديث المذكور قلنا لا نسلم احتماله في الآيات المذكورة بناء على ما فيها من التصريح بأن الايمان انما هو في القلب بخلاف الحديث اه والاولى ان يقول بدل قوله فى جميع الآيات المذكورة فى جميع المعاضدات المذكورة حتى يشمل الحديث الاول أيضاً اذ فيه تصريح بنسبة الدين الى القلب

مجرد

بمجرد اللفظ حتى يلزم أن يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملاً أو موضوعاً لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقاً للنبي عليه الصلاة والسلام في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الإيمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير أن يجعل التصديق جزءاً منه على معنى أنه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي للفظ الإيمان ولا شك أن المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبي مصدق للنبي عليه الصلاة والسلام في العرف واللغة بلا ريبة وإن لم يحصل له التصديق القلبي (قوله فبطل ما قيل الخ) أي إذا قلنا إن معنى كون اللفظ الدال معتبراً عند الكرامية أنه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل على الكرامية أنه إذا اعتبر في الإيمان اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول إذ الغرض من اعتبار الدلالة أن يكون ذلك اللفظ علماً على وجود المدلول فإذا لم يكن المدلول متحققاً لا معنى لاعتبارها مع أن الكرامية يعتبرونها ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمناً وإنما قلنا بطل ما قيل إذ لا دخل ولا مشاحة في الأوضاع فإن الواضع لما عين لفظ الإيمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقاً يجب أن يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمناً لغة وشرعاً سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه أولا ويمكن أن يقال لم عين اللفظ الدال مطلقاً مع أنه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول (قوله نعم لا اعتبار لها في حق الأحكام الخ) تقرير لما سبق من أنه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم إنه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الأحكام عند الكرامية لأن مقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فإذا لم يكن ذلك متحققاً يكون المتلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة المتلفظ باللفظ المهمل أو الموضوع لمعنى آخر فلا يجري عليه الأحكام التي تجري على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله (قوله قالوا الخ) تأييد لقوله نعم لا اعتبار الخ أي قال الكرامية من أضمر الإنكار وأظهر الإذعان يكون مؤمناً لغة وشرعاً لتحقق اللفظ الدال على الذي وضع له لفظ الإيمان بإزائه إلا أنه يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصود من اعتبار دلالته وأما قوله ومن أضمر الإذعان الخ فذكره استطرادي لا دخل له في التأييد المذكور (قوله يسمى أي يطلق لفظ المؤمن الخ) أي ليس المراد بقوله يسمى مؤمناً لغة أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوي كما يفهم من ظاهر العبارة والا لزم أن يكون مدلوله لغة مجرد الإقرار بل المراد أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الإيمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما أعني الآثار اللازمة للغضب والفرح (قوله وفي المواقف أن الإقرار الخ) قال في المواقف لا نزاع في أنه أي التصديق اللساني يسمى إيماناً لغة ولا نزاع في أنه يترتب عليه أحكام الإيمان ظاهراً وإنما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا أعني قوله فالتصديق أما معنى هذه اللفظة وهذه اللفظة لدلالتها على معناها أنه حقيقة في الإقرار (قوله لا يقال لعلهم يجعلون الخ) هذا الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية السابقة بأن المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله أو لا غير وارد كما لا يخفى اللهم إلا أن يقال إن لا يلاحظ ذلك (قوله هذا مذهب الرقاشي الخ) فعند الرقاشي يشترط مع الإقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الإقرار بدونها إيماناً وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار (قوله رد آخر على الكرامية الخ) يعني ما ذكره الكرامية من أن الإيمان هو التصديق اللساني يخالف لما انعقد عليه الإجماع وهو الحكم بإيمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الإقرار المانع (قوله لا على المصنف الخ) أي ليس رداً على المصنف ومتابعيه على ما توهم من أنه رد على المصنف حيث جعل الإقرار جزءاً من الإيمان فإنه مخالف للإجماع المنعقد على إيمان المصدق الذي لم يتفق له الإقرار وإنما قلنا أنه ليس رداً عليه لأن المصنف لم يجعل الإقرار

قوله في حق الأحكام) وأما في حق جعله مؤمناً والحكم بإيمانه فتلك الدلالة المجردة عن تحقق المدلول معتد بها ومعتبرة لاقتضاء الوضع اللغوي والشرعي الاعتداد بها في ذلك ثم المراد بالأحكام الأحكام الأخروية لا الدنيوية التي يقتضيها ظاهر الشرع مثل الصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين إذ تلك الدلالة المعراة عن تحقق المدلول معتد بها في حق هذه الأحكام أيضاً. (قوله لتحقق اللفظ الدال) أي لتحقق صدوره عنه (قوله غير وارد) لأنه إذا كان المعتبر عندهم مجرد الدلالة لا تحقق المدلول يعلم أنهم لا يشترطون المواطأة وإلا لكان المعتبر عندهم الدلالة التي تحقق مدلولها فحسب هذا خلف

ركناً لازما لا يحتمل السقوط أصلا حتى يكون مخالفاً للاجماع على أن قول الشارح أيضاً صريح في انه رد آخر على الكرامية (قوله كما في قوله تعالى تنزل الملائكة الخ) فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم تعظيما لشأنه كانه ليس داخلا في جنس الملائكة هذا على تقدير أن يكون المراد بالروح جبرائيل عليه السلام وأما اذا كان المراد خلقاً آخر أعظم من خلق الملائكة على مانقله القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه (قوله لان جزء الشرط الخ) تعليل للزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطاً بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم أن يكون مشروطاً بنفسه لان جزء الشرط شرط أيضاً (قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام) لاختتام الوحي وتمام الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان (قوله انكثره بحسب كثرة متعلقاته الخ) فان متعلقاته أمور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلاة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها أيضاً وهكذا فمتعلقات الايمان التفصيلي متزايد بحسب تعلق العلم بها فتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات أيضاً فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه أمر واحد وهو ماجاء به النبي عليه الصلاة والسلام (قوله وان لم يتكثر بحسب ذواتها) لانها بعد اختتام الوحي أمور معدودة لازيادة ولا نقصان في ذواتها (قوله فليتأمل) وجه التأمل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمالي الى التفصيلي وهو لايفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال ألا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها كما في عصر النبي عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لامحالة كما لايخفى (قوله وقد يتوهم ان حاصله الخ) أي وقد يتوهم أن حاصل ماقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه وهو ان الدوام على العبادة عبادة أخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان أمر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس الايمان هل يزيد أم لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر (قوله وقد يدفع بأن المراد) أي قد يدفع النظر المذكور بأن المراد بزيادته بزيادة الازمان أنه يزيد اعداده المتجددة التي حصلت بتجدد الازمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينافي الزيادة بهذا المعنى أعني الزيادة بحسب العدد يرد عليه ان النزاع في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا وكونه زائداً بحسب الاعداد لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر (قوله كما هو مذهب الخوارج الخ) هذا صريح في أن الاعمال مطلقاً جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي وهو موافق لما في شرح المقاصد حيث قال وأما على الرابع وهو أن يكون الايمان اسما لعمل القلب والجوارح على مايقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج أو غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا أنهم اختلفوا فعند أبي علي وأبي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة بأسرها وذهب الجبائي وابنه وأكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله أعلم بحقيقة الحال (قوله مذهب الجبائيين) هما أبو علي وابنه أبو هاشم فهو من باب التغليب كعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما (قوله فان قلت

(قوله صريح في انه رد آخر الخ) قال المحشي المدقق يدل عليه قوله فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على مازعمت الكرامية اه (قوله هذا) أي ثبوت عطف الجزء على الكل في الآية الكريمة (قوله معدودة) أي مخصوصة لما عدد مخصوص محصور (قوله بهذا الاعتبار) هو اعتبار وجود الايمان بها (قوله كمال الاجمال) بسبب صيرورته تفصيلا (قوله فانه) أي فان الايمان عبارة عن التصديق بجملة ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم فكلما زادت تلك الجملة الخ هكذا كانت عبارة بعض المحققين واختصرها المولى المحشي (قوله غير نفس التصديق) وان كان عبادة أخرى غير نفس التصديق (قوله هما أبو علي وابنه الخ) هذه الحاشية بعينها نقلها المحشي المدقق عن المحشي الخيالي وقال في حاشية هذه الحاشية جباء بتخفيف الباء اسم قرية من قرى كاذرون فلا تغليب اه ويمكن أن يقال اشتهار أبي علي بالجبائية دون أبي هاشم يصحح التغليب (قوله جزء من الايمان) أي لاعينه اذ كلمة من في قوله من الايمان تدل على الجزئية

انتفاء

انتفاءه الخ) يعني انه اذا كان الاعمال جزءً من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة أمراً ظاهراً على بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على كل أجزاء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق لما بدونه ليكون نقصاناً (قوله قلت النوافل مما نقص الخ) حاصل الجواب ان الاعمال ليست مما جعله الشارع جزءً من الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي تقع جزءً منه ان وجدت فان لم توجد الاعمال فالايمان هو التصديق والاقرار وان وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال (قوله انه بطاعة لا يخرج عنها) أي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي أتى بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا بمذهب العلاف وعبد الجبار (قوله أو واجب كذلك الخ) أى واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب الجبائيين (قوله فان التكليف بالشيء الخ)أى فان التكليف بالشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما تعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدرى بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بأن يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدوراً أولا وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور به وباعتبار تحصيله مقدوراً كالتسخن والتبرد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون المأمور به اختيارياً ومقدوراً ان يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ماسبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود أو من الكيفيات كالعلم والنظر أو الانفعالات كالتسخن والتبرد أو غير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلاة اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من أجزائها ولا يمكن العبد من كسبها وأجزائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه في الشرع الا نفس تلك الهيئة واذا تأملت فرأس الطاعات وأساس العبادات أعني الايمان بالله من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بكرويدن وباوردانستن وراست كوى دانستن المقابل للتكذيب ولا خفاء في ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتسخن على ماعرفت (قوله واما جعل التكليف بالايمان الخ) والجواب عن الاشكال الذي أورده الشارح من ان المأمور به لابد وأن يكون اختيارياً والتصديق من الكيفيات على ماذكره الآمدي من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لا يتعلق الا بهذه الحيثية وهذا كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فان أمر له بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعاً فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعاً وقوله تعالى * آمنوا بالله * (قوله والحق ان النظرى الخ) تأييد الجواب الشارح بما ذكره الامام الرازى أى الحق ان العلم النظرى وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدوراً ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا اغفل عن النظر أمكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظري مقدوراً للبشر فلا قبح التكليف به بخلاف الضرورى فانه لا يمكن أن يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا أوجب تصورهما حكماً ايجابياً لم يمكنه بعد تصورهما أن يعتقد السلب بينهما (قوله حينئذ) أى حين اذ كان المراد بكونه مقدوراً انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر أو الخبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية أعم من أن يكون

(قوله نفس ذلك الفعل) لما قرر المحشي الخيالي ان ما كان التكليف به بحسب نفسه ليس الا مقولة الفعل ذكر المولى المحشي بعد ذكر الشيء المكلف به بحسب نفسه الفعل والا فسوق العبارة أن يقول نفس ذلك الشيء (قوله الا بهذه الحيثية) أى الا من حيث تعلقها بالسبب المستلزم لذلك المسبب لان المقدور ليس الا السبب (قوله فهو عدول الخ) قال المحشي المدقق وجعل التكليف بالايمان باعتبار التحصيل عدول أيضاً عن الظاهر اذ معنى وجوب المعرفة حينئذ وجوب تحصيل المعرفة ومعنى آمنوا حصلوا الايمان والتصديق لا صدقوا وكونوا مؤمنين مصدقين لكن لا بمثابة ذلك العدول اه (قوله نقيض ذلك العلم) أي نقيض متعلقه اذ النقيض للمتعلق أعني المعلوم لا للعلم كما مر في صدر الكتاب (قوله ان تنسب العلم) أي هو هذا القول الى آخره وهو قوله حتى لو وقع في القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقاً وان كان معرفة وانما قررنا الكلام هكذا لان الظاهر ان قول المولى المحشي والمعرفة اليقينية أعم الخ من جملة حاصل كلام بعض المتأخرين

جاصلا بالاختيار أولا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية (قوله يلزم أن يكون المعرفة الخ) اذلا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم تكن داخلة في التصديق تكون داخلة في التصور (قوله قلت التصديق الايماني الخ) يعني ان ماذكره بعض المتأخرين من قوله ان التصديق ان تنسب باختيارك الخ تفسير للتصديق المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية والاختيارية فلا اشكال (قوله وليس بمختار عند الشارح) فان المختار عنده ان التصديق الايماني واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكروبدن لافرق الا باعتبار المتعلق وان حصول اليقين بدون الاذعان الذي هو أمر اختيارى ممنوع والعلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وهذا مجمل كلامه وتفصيله في شرح المقاصد (قوله يستلزم الاتحاد المطلوب) وهو الاتحاد بحسب الصدق أعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقاً سواء كان بالجوارح أو بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبي فلا يكون مرادفاً له بل أعم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح (قوله أى لم نجد في قرية لوط الخ) يعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين والمراد بالبيت أهل البيت فيصير المعنى لم نجد في قرية لوط أحداً من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب أن يتحد الايمان والاسلام (قوله وانما قلنا الخ) أي انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلائم كلمة من البيانية اذلو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فما وجدنا بيتاً غير بيت من المسلمين مثلا أوكان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا أحداً الا أهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا بيتاً من المؤمنين الا بيتاً من المسلمين مثلا لا يكون ملائماً لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فيدل على أن المبين من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصاً وقوله وليلائم تعليل لكون المراد بالبيت أهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعراً بكون كل منهما وجهاً مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لايدل على ان المراد بالبيت أهل البيت وقوله ليلائم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصاً فلا يكون كل منهما وجهاً مستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قال ليلائم لجواز أن تكون كلمة من صلة لمقدر مثل الا بيتاً كائناً من المسلمين أو زائدة كما هو مذهب الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات نحو قوله تعالى * يغضوا من أبصارهم * أى أبصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلبي ان كلمة من في الآية للتبعيض وهو وهم لانه قد اشترط فيها أن لا يصح اطلاق مدخولها على ماقبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في اللباب وعندى عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة أكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد بها جنس الدراهم فهي مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين على أهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤنات ولا يرد عليه الاعتراض الآتي بأن يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما

(قوله الا باعتبار المتعلق) فمتعلق التصديق الايماني هو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام ومتعلق التصديق اللغوي والمنطقي هو النسبة مطلقاً (قوله غير بيت من المسلمين مثلا) أشار بقوله مثلا الى انه كما يجوز حين كون غير صفة ان يراد من البيت نفسه كما قدره المولى المحشي يجوز ان يراد أيضاً أهل البيت ويكون التقدير حينئذ فما وجدنا أهل بيت غير أهل بيت من المسلمين وحينئذ يعلل كذبه بكثرة الكفار فيها لا بكثرة البيوت ويكون ذكر المحشي الخيالي كثرة البيوت في تعليل الكذب غير ملائم لشيء من التقديرين اذ كلاهما يعللان بكثرة الكفار فمن هذا علمت انه لو أسقط قوله مثلا لكان أولى الا ان يراد انه اشارة الى مجرد تقدير آخر بدون ملاحظة كونه ملائماً لتحرير المحشي الخيالي

وجدنا

وجدنا الخ رعاية لفواصل الآى فأصل الآية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم أعم وأخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى * فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين * فلا معنى لنفي وجدان سوى بيت واحد من الاعم والاخص أعني المسلمين لانه لا يدل على أن الحكم باخراج المؤمنين فلا بد أن يكونا متساويين في الصدق ليكون الحكم بالاخراج وعدمه وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد (قوله واعترض عليه بأن الاستثناء الخ) يعني ان هذه الآية على تقدير حمله على الاستثناء أيضاً لا يفيد لان المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز الاستثناء الاخص من الاعم كما في قولنا أخرجت العلماء فلم أترك الا بعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة أخص من العلماء (قوله وقد يستدل بقوله الخ) أي قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى * ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه * فلو كان الايمان غير الاسلام لزم أن لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبيه (قوله ورد عليه الخ) يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والا لزم أن يكون الصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ مالا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه فحينئذ يحتمل أن يكون الاسلام أعم من الايمان ويكون الايمان حينئذ ما يصدق عليه الاسلام لكونه أخص منه فلا يثبت الاتحاد هنا كما انا اذا قلت ومن يبتغ غير العلم الشرعي فقد سهي فانك لا تحكم بسهو من يطلب الكلام ويسماه لان مرادك ان من يبتغي مالا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساه والكلام من العلم الشرعي وبالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم أن يكون الانسان مذموما (قوله أى فيما أرسل الخ) دفع الرد على عبارة الشارح من أن قوله من أوامره ونواهيه بيان للأخبر فيلزم أن يكون الاوامر والنواهي من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما أرسل من أوامره ونواهيه أو نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي اخبارا لاستلزامها اياه فان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه (قوله وهذا يستلزم التصديق الخ) أي التصديق بالوهيته تعالى يستلزم التصديق بجميع أحكامه اجمالا وأما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها أحكاما فلا يرد عليه أن بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها أحكام الله عندهم (قوله فبينهما تغاير ظاهر) أي اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق (قوله الاولى أن يقال الخ) حاصله انا لا نسلم ان الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح أن يقال بدل قولنا أسلمنا آمنا بأن يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا ووجه الاولوية ان في جواب الشارح صرف لفظ أسلمنا عن معناه الشرعي الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل فى معناه الشرعي هنا ويرد عليه أن تغيير اللفظ يدل على المنع من قوله آمنا وتبديله بأسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب أن يقول آمنا وأيضاً لا نسلم صحة اقامة آمنا مقام أسلمنا اذ لا معنى لامرهم بأن يقولوا آمنا لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمنا بل المناسب حينئذ أن يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم آمنا (قوله معارضة في المقدمه) أى في مقدمة الدليل أعني قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول أعني قوله فان قيل قالت الاعراب الخ

(قوله ان يكون الصلاة والصوم الخ) أي بان يكون جميع ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام من حيث المجموع غير مقبول والا فلا بطلان اللازم كون الصوم وحده أو الصلاة وحدها أو نحوهما غير مقبول فان قلت فعلى ما ذكرت لا يكون ما ذكره المولى المحشي مغايرا لمفهوم الاسلام والكلام فيه قلت من المعلوم ان مفهوم الاسلام ليس نفس الجميع المذكور بل جميع المذكور ماصدق للاسلام والماصدق مغاير للمفهوم كما لا يخفى (قوله فالمعنى فيما أرسل من أوامره الخ) وقد يتوهم ان التصديق لا يتعلق بالاوامر والنواهي فالتعديل على الجواب الثاني وفيه انه ليس المراد من التصديق فيما أرسل كون المصدق به مضمون ما أرسل بل المراد ان المصدق به كون ما أرسل من عند الله لا من عند نفس النبي عليه الصلاة والسلام ولا شبهة فى كونه أمراً خبريا صالحاً لتعلق التصديق به (قوله والنهي عن الشيء الخ) هذا بيان لقول المحشي الخيالي مثلا

(قوله لكن يرد عليه أن المعارضة الخ) لقائل أن يقول أن المعارضة كما تكون مع الدليل فقد تكون أيضاً مع
البداهة بأن يدعي المستدل
بداهة مقدمة دليله فحينئذ
تكون المعارضة مع البداهة
لامع الدليل وكلام القوم
مشحون به ومصرح به
أيضاً في كتبهم ويحتمل ان
يكون المستدل بقوله لان
الاسلام هو الانقياد
والخضوع ادعى بداهة
هذه المقدمة ويؤيده اطلاقها
عن الاستدلال عليها (قوله
عن توجيه الكلام السابق
الخ) يريد انه قد تقرر أن
قوله فان قيل عليه الصلاة
والسلام معارضة في المقدمة
وتلك المقدمة كانت قول
الشارح في أول هذا الشرح
لان الاسلام هو الانقياد
والخضوع والذي ذكره
الشارح في خبر هذه المقدمة
هو قوله وذلك حقيقة
التصديق وهذا القول يدل
على ترادف الاسلام
والايمان لا على مجرد
الاستلزام وماذكره الموجه
لا يفيد الا الامر الثاني وفيه
تخطئة للموجه من وجه
آخر حيث علق قول
الشارح فان قيل بكلام
المشايخ حيث قال فلا يرد
سؤال على المشايخ وهو على
ماتقرر متعلق باول ماذكره
الشارح من المقدمة المذكورة لا بكلام المشايخ هذا (قوله أي اجماع الاكثرين) أي على أنه لا يصح من العبد ان يقول

معارضة في المطلوب أعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد
ولكن عندنا ماينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية حيث نفى الايمان وأثبت الاسلام وتحرير الثانية
ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ماينفيه وهو قوله عليه السلام أن تشهد
الحديث حيث جعل الاسلام من أعمال الجوارح هذا لكن يرد عليه أن المعارضة انما تكون بعد اقامة
الدليل والمعلل ما أقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر أن هذا منع لتلك المقدمة يعني لا نسلم ان
الاسلام هو الاذعان والانقياد لقوله عليه السلام أن تشهد الحديث (قوله وقد يقال اذا اشترط الخ)
أي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني بأنه اذا اشترط في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطأة القلب كما
هو الظاهر يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد
سؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك أحدهما عن الآخر نعم لو لم يشترط المواطأة في الشهادة كما
هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على مامر (قوله وليس بشيء الخ) أي
ماقال ليس بشيء لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ماصرح به الشارح في تحرير المدعي
بأن مرادهم ان كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطأة انما يثبت استلزام الاسلام الايمان وأما
استلزام الايمان له فلا لان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن أن يقال ان النزاع انما هو في تحقق الاسلام بدون
الايمان وأما تحقق الايمان بدونه فمما لم يذهب اليه أحد فلا حاجة الى بيانه (قوله على ان فيه غفولا عن توجيه
الكلام) يعني في هذا التوجيه غفول وعدول به عن توجيه الكلام السابق الذي هو توجيه له أعني قوله وذلك
حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لا أنه يستلزمه أقول للموجه أن يقول معنى ذلك
يستلزم حقيقة التصديق والتعبير وهو عن الاستلزام للمبالغة فيه شائع في كلامهم على مامر من قول الشارح
في بيان قوله لا هو ولا غيره فعدمها عدمه ووجودها وجوده فلا يكون غفولا وعدولا عن الكلام السابق (قوله
من الاجماع) أي اجماع الاكثرين وعليه أبو حنيفة وأصحابه وانما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب
اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي عن الشافعي والمروي عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء
(قوله انه المنجي والمردي الخ) يعني ان المراد ان العبرة في الايمان المنجي والكفر المهلك والسعادة المتعقبها
أي التي يترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة المتعقب بها انما هي بالخاتمة فان من ختم له بالخير فهو مؤمن وسعيد والا
فهو كافر وشقي وليس المراد ان ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا
كفره معتبر في اجراء الاحكام الدنيوية (قوله فلا يرد ماقيل الخ) أي اذا قلنا ان المراد المنجي والمهلك لا مطلق
الايمان والكفر فلا يرد ماقيل فان مبناه على أن يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظاهر (قوله أي
ترجيح جانب الخ) يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة
ترجح جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب
العادي بمعنى انه يفعله البتة وان كان تركه جائزاً في نفسه كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع جوازه وليس
من الوجوب الذي زعمته المعتزلة بحيث يكون تركه موجباً للسفه والعبث (قوله كاستقامة أحد الطريقين الخ)
فان الاستقامة والامن يرجحان وقوع سلوك الطريق المتصف بهما ويخرجانه عن أن يكون مساويا للطريق
الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمختار أن يختار أيهما شاء
(قوله يرد عليه ماسبق الخ) يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال

حكمة

حكمة خفية لا نطلع عليها وأما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك (قوله والحق ان عبارة الخ) يعني ان عبارة المتن مستغن عن أن يقال بأن مراده إن ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمته اذ معناه الصريح الا في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة (قوله بأنه لايناسب سوق هذا المقام الخ) لان سوق هذا المقام يقتضي أن يكون لارسال الرسل رحمة باعتبار بيان أمور الدين والدنيا حيث لا يفي بها العقل على مايدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار انهم أمنوا عن الخسف والمسخ وهو ظاهر (قوله قيل لابد من قيد يوافقه الخ) يعني لابد من زيادة قيد آخر في تعريف المعجزة وهو أن يكون موافقاً للدعوى ليكون مانعاً عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقاً له. كنطق الجماد بأنه مفتر كذاب فان ادعى أحد النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجماد فنطق الجماد بأنه مفتر كذاب فانه يصدق أنه أمر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي أن أحيي هذا الميت فأحياه ثم نطق الميت بأنه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد الموت يتكلم باختياره مايشاء وأما في الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقاً لكن ذلك لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة (قوله وأجيب بأن ذكر التحدى الخ) يعني ان ذلك القيد مذكور التزاما لان ذكر التحدى يستلزمه فان التحدى هو طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون أن يكون الخارق موافقاً للدعوى (قوله وقد مر في صدر الكتاب) اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو ان الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا نقض بالفرضيات المحضة (قوله على انه أمر أو نهي الخ) أى أمر ونهي بأمر ونهي غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغهما الى حواء أيضاً فلا يرد ماقيل ان النبي عليه السلام على ماعرفت في صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزمان النبوة لجواز أن يقصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ (قوله لم لا يكفي حواء الخ) قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف فنفي الامة لنفي دار التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمة ونبه انه لا معنى للتكليف الا الامر والنهي وقد تحققا في حق آدم وحواء في الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهي عنه أيضاً فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما (قوله وفيه تأمل) أى في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة تأمل لانه قد أمر لام موسى بلا واسطة بقوله تعالى أن اقذفيه في التابوت على مايدل عليه صدره وهو قوله تعالى * اذ أوحينا الى أمك مايوحى * وكذلك أمر أم عيسى بلا واسطة بقوله تعالى وهزى اليك بجذع النخلة على مايدل عليه ماقبله وهو قوله تعالى * فناداها من تحتها أى جبرائيل * ان لا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا * ويمكن دفعه بأن المراد ان الامر من الله تعالى بلا واسطة النبي عليه الصلاة والسلام بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم عليه الصلاة والسلام على مايدل عليه قوله تعالى * وقلنا يا آدم اسكن * الآية فان هذا وحي ظاهر مختص بالنبي لم يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه الحيثية في حقهما غير معلوم أما في حق أم موسى فلانه يجوز أن يكون بالهام أو في المنام فان الايحاء يطلق في اللغة على القاء المعنى في الروع في اليقظة وعلى اسماع الكلام في المنام أيضاً فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز أن يكون على لسان نبي في زمنه لانه كان في زمنه نبي وأما في حق

انا مؤمن ان شاء الله (قوله لم لا يكفي الخ) قال بعض المحققين الارسال الى الواحد كجوا مثلا غير معهود ولهذا قالوا في تعريف النبي هو من قال له الله تعالى أرسلتك الى الناس أو الى قوم كذا (قوله بلا واسطة) احتراز عن الامر والنهي اللذين بالواسطة كالامر والنهي بالنسبة الى ماعدا الانبياء فانهما لهم بواسطة الانبياء فان ذلك الامر والنهي لا يستلزم النبوة قطعا وهذا القيد مأخوذ من قول الشارح مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر اذ حاصله إن أمره ونهيه ليس بالواسطة ومالم يكن الامر والنهي بالواسطة يكون للمأمور والمنهي نبياً (قوله الامر من الله تعالى) احتراز عن الامر الذي من جبريل نفسه وهذا القيد لاخراج أم عيسى كما سيظهر ذلك

هذا القيد لاخراج أم موسى (قوله بالكلام المنظوم) احتراز عن الامر بالالهام

أم عيسى عليه السلام فلانه يجوز أن لا يكون الامر من الله تعالى أما اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله فناداها من تحتها أى فناداها من أسفل مكانها فظاهر وأما اذا كان جبرائيل عليه السلام فيجوز أن يكون من قبل نفسه لا من الله تعالى (قوله والحق ان الامر بلا واسطة الخ) أى الحق ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ الى الغير لانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليقته من ذوى الالباب لتبليغ الاحكام وأمر آدم عليه السلام كذلك لان حواء مشاركة له فى ذلك الامر والنهى مع ان الخطاب لآدم فقط على مايدل عليه قوله تعالى * وقلنا ياآدم اسكن * الاية وبهذا اندفع ما أورده فى الاربعين لو كان آدم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن فى الجنة سوى آدم وحواء وكان الخطاب لهما بلا واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى * ولا تقربا * الآية والملائكة رسل الله تعالى فلا يحتاجون الى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخال حواء فى النهى من باب تغليب المخاطب على الغائب على مايدل عليه قوله تعالى * اسكن أنت وزوجك الجنة * الآية (قوله مبنى الاستدلال الاول) وهو قوله أما نبوة محمد عليه الصلاة والسلام الى قوله وقد يستدل أرباب البصائر على اظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله تعالى الذى أشار اليه بقوله أحدهما أو على سبيل الاجمال وهو سائر معجزاته التى أشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه الخ ومبنى الاستدلال الثانى وهو قوله وقد يستدل أحدهما ماتواتر من أحواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم الخ (قوله وما روى من ان عيسى عليه السلام الخ) يعنى مايورد من ان عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب فى شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون ختم النبيين فوجه دفع ذلك الايراد ان النبى عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية الى وقت نزول عيسى عليه السلام فان الانتهاء يكون من شريعتنا فلا نسخ (قوله على انه الخ) أى على انا نقول يجوز أن يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة قبول الجزية الاحتياج الى المال من جهة اعطائه عساكر الاسلام لتحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها أحد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار (قوله كما فى سقوط نصيب مؤلفة القلوب) أى كسقوط حصة مؤلفة القلوب عن مصارف الزكاة فانهم كانوا أقواما قد أسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيتألف قلوبهم بالاعطاء وأشراف يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم وأتباعهم وقيل أشراف يتألفون على أن يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح أنه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلفة فى زمان النبى عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما أعز الله تعالى وكثر أهله سقط ذلك فى زمن أبى بكر رضى الله عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع الصحابة وباجتهادهم على مافى شرح التأويلات ولا يشترط للنسخ زمانه عليه السلام على ماقاله بعض المتأخرين كما فى النهاية وانما سمى بمؤلفة القلوب لانه قد ألف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال (قوله مثل العقل والضبط والعدالة الخ) أما العقل فهو نور فى الباطن يدرك به حقائق المطلوبات كما يدرك بالنور الحسى المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبى والمعتوه وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين أدائه فلا يقبل رواية من اشتهرت غفلته خلقة بأن كان سهوه ونسيانه أغلب من حفظه أو مساهلة بعدم اهتمامه بشأن الحديث وان وافق القياس لفوات أصل الضبط بالنسيان أو بعدم الاهتمام وأما العدالة فهى الاستقامة فى الدين ويعتبر

(قوله بلا واسطة النبي) الذي هو القاء المعنى في الروع بطريق الفيض وهذا القيد لاخراج أم موسى باحتمال ان يكون أمرها بالالهام لا بالكلام المنظوم وقوله فى اليقظة احتراز عن الامر فى المنام وهو أيضا لاخراج أم موسى باحتمال ان يكون أمرها في المنام لا في اليقظة وسيظهر كل ذلك إن شاء الله تعالى (قوله قبل الواقعة) التى هى الاكل من الشجرة يعنى ان كون آدم رسولا بعد الهبوط مسلم لكن قبله غير مسلم (قوله وهو قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) أي ماذكره في حيز هذا القول وهو قوله أحدهما ما تواتر من أحواله الخ ولظهور المراد حمل قوله وقد يستدل الخ على الاستدلال الثانى (قوله الاحتياج اليه) أى الى الجزية التى هى المال المقدر على أمان الكفار (قوله من خالص ماله) لا من خمس الخمس المشاع بين الغزاة (قوله بمذاكرته) مع أصحابه حال كونه حين المذاكرة كاتبا (قوله من اشتهرت غفلته) أشار به الى ان الغفلة الضعيفة لا تخل بالرواية لزوالها بما ذكر من بذل المجهود ثم الثبات

كاله بأن يكون المرء منزجراً عن محظورات دينه بأن لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية الفاسق لفوات أصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عداته وأما الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام ولا يكتفي بظاهره وهو نشوءه على طريقة المسلمين وثبوت الاحكام بتبعية الابوين بل اعتبر كماله أيضاً وهو البيان اجمالاً بأن يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل * فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلاً ضابطاً عدلاً في دينه لانه قد يتعمد الكذب للتعصب في الدين وأما عدم الطعن فهو أن لا يكون الراوي مجروحاً في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوي بأن عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحاً أو من غيره فاما من الصحابي فيكون جرحاً ان كان فيما لا يحتمل الخفاء والاقلا وان كان من أئمة الحديث فان كان مجملاً بأن يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح لا يكون جرحاً وان كان مفسراً بما هو جرح شرعاً اتفاقاً والطاعن من أهل النصحة لا من أهل العداوة والتعصب يكون جرحاً والا فلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الاصول (قوله اذ لو جاز الخ) يعني لو جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية جوازاً وقوعياً لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما أتى به من الله تعالى مع أن دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوعي لان الجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فانا نعلم بالضرورة أن جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع جوازه في نفسه (قوله وهكذا في السهو الخ) أي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهواً عند الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه في جميع ما أتى به مطلقاً (قوله وقال القاضي الخ) أي قال القاضي الباقلاني انه يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهواً لان دلالة المعجزة في الاحكام التي تعمدوا تقصدا اليه وأما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهواً لدلالة المعجزة هذا والمتبادر أنه لا يجوز الكذب عنهم في الاحكام التبليغية مطلقاً (قوله يعني به ما سوى الكذب في التبليغ) أي في الاحكام التبليغية كذباً كان أو غير كذب كسائر الذنوب والمعاصي (قوله ويرد عليه الخ) أي يرد على ما قالوا الدال على أنه يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب للنفرة والكلام في انه يمتنع صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقاً للمقصود (قوله اذ أولى الاوقات) بالتبعية وقت الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها وكثرة المخالفين (قوله فيه بحث الخ) هذا وارد على كلا وجهي الرد وليس خاصاً بقوله وأيضاً منقوض بدعوة الخ كما توهم وحاصله انه يجوز أن يكون دفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما أعلم الله تعالى موسى وهارون دفعه بقوله لا تخافا انني معكما أسمع (قوله أي بطريق صرف النسبة الى غيرهم الخ) يعني ان المراد بصرف الظاهر هو الفرد الخاص وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء جعلا له شركاء فيما آتاهما * أي جعلا أولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون وأعلم انا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى أيضاً صرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينهما (قوله وفيه توجيه الخ) أي في عبارة الشارح توجيه آخر بأن المراد بصرف الظاهر ما عدا ترك الاولى بحمل العام على ما عدا الخاص بقرينة المقابلة (قوله وفيه ما فيه) أي فيه من التكلف ما فيه فان دعوى كون أولاد آدم عليه الصلاة والسلام حقيقة عرفية في نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفي في الاستدلال (قوله وقد يوجه) أي قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بأنه يدل على انه عليه الصلاة والسلام أفضل أولاد آدم عليه السلام ولا شك ان في أولاده من هو أفضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من الافضل أفضل فيكون نبينا أفضل من آدم أيضاً وهو الظاهر (قوله والاولى أن يستدل بقوله انا أكرم الاولين الخ) وأما قوله عليه السلام لا تخيروني على أخي موسى وما ينبغي لاحد أن يقول أنا خير من يونس بن متى فتواضع منه

(قوله لو تم) أشار به الى أنه يمكن منع قولهم صدور الكبيرة يؤدي الى النفرة المانعة من الانقياد بسند أنه وإن كان صدور الكبيرة من غير الانبياء مؤدياً الى النفرة المذكورة لكن لم لا يجوز أن لا يكون الصدور عن الانبياء كذلك ويكون هذا من جملة خوارق عاداتهم ومن ضمن معجزاتهم لا بد لنفي ذلك من دليل (قوله كما أعلم الله تعالى موسى الخ) وكما أعلم نبينا عليه الصلاة والسلام بقوله والله يعصمك من الناس (قوله نسبة الذنب) أي المنسوب ظاهراً الى الانبياء وقوله الى غير الانبياء صلة الصرف

ويجوز أن يكون توقفاً منه قبل علمه بكونه أفضل أو منعاً منه في أصل معنى النبوة على ما أشير اليه بقوله تعالى * لا نفرق بين أحد من رسله (قوله اذ الاصل في الاستثناء الخ) أي الاستثناء الحقيقي هو المتصل لان الاستثناء الاخراج فلا يتصور الاخراج بدون الدخول وأما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قسيما له حقيقة وانما جعلوه قسما نظراً الى الظاهر (قوله وقد يجاب عنه بأن أمر الاعلى الخ) أي وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ليس قد كفر الى آخره بأن الجن أيضاً مأمورون مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بأن أمر الاعلى يستلزم أمر الادنى فانه اذا علم أن الاكابر مأمورون بالتذلل علم أن الاصاغر أيضاً مأمورون به فالضمير في قوله فسجدوا راجع الى القبيلتين كأنه قال فسجد المأمورون الا ابليس وفيه تأمل ظاهر (قوله فحينئذ يكون) اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعني فعلى هذا الجواب يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان ابليس داخلا فيهم وعبر عنهم بالملائكة تغليباً للاكثر على الاقل أو الاشرف على الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجاز باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى تسميته ملكا على سبيل التغليب لان تحصله ان الامر للفريقين الا انه استغنى بذكر أحدهما عن الآخر (قوله أي الكل متحد من حيث انه) أي من حيث كونه كلاما غير متفاوت في تلك الصفة وانما تفاوتت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن في أعلى المراتب وأقصاها لكون نظمه في أعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وان حمل على أن كلها كلام الله النفسي فمعنى الوحدة ظاهر فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في أنفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم أي من حيث الوجود اللفظي لا من حيث الوجود العيني وحاصل التوجيه ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات فان أريد به في قوله كلها كلام الله اللفظي فمعنى قوله كلها كلام الله ظاهر لكن قوله وهو واحد يحتاج الى البيان وهو ان ضميره هو راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله تعالى فالمعنى ان جميع الكتب متحد من حيث انه كلام الله تعالى من غير تفاوت في هذه الصفة وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته فان القرآن في أعلى المراتب وأقصى الدرجات كان نظمه في أقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان أريد بكلام الله تعالى في قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الازلي القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو ان كلام الله الازلي واحد شخصي لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في نظم المقروء أي في الكلام اللفظي الدال عليه (قوله فعطف التفاوت على التعدد الخ) يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويكون معنى الكل متحداً من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء قريباً من العطف التفسيري يعني انه يكون المقصود بالبيان هو المعطوف المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه استطراديا لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض اذ الخفاء انما هو فيه دون بيان تعددها الان ذلك على ذلك التقدير ظاهر غير محتاج الى البيان فذكرها استطرادي ليس فيه كثير فائدة ولذا ترك المحشي أخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث خصوصيات الخ ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطفاً تفسيريا لكن التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره (قوله والاول أنسب بقوله الخ) أي التوجيه الاول أنسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل فان معناه الظاهر كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور في كونه كلاما تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون بعض سوره أفضل كذلك

(قوله راجع الى القبيلتين) لقائل أن يقول هذا مناف للآية الاخرى المصرحة بنسبة السجدة الى الملائكة وهي قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون الا ابليس ويمكن ان يكون التأمل اشارة الى هذا (قوله وفيه تأمل ظاهر) نقل عنه وجه التأمل ان الاعلى لما فيه من الخصوصية اذا كان مأموراً لا يكون الادنى أيضاً مأموراً لانه ليس فيه تلك اه وفيه ان مطلق الامر وان كان كذلك لكن المراد هنا الامر بالتذلل ولا شبهة في ان أمر الاعلى بالتذلل يستلزم أمر الادنى به كما لا يخفى فالتعويل في توجيه التأمل على ما ذكرناه آنفاً (قوله فان جميع الكتب واحد الخ) أي جميع ما يدل عليه الكتب وكذا الكلام في قوله في أنفسها وفي قوله لكون جميعها كلاما نفسيا ولو لم يؤل بما ذكرنا لم يصح الحكم بوحدتها من حيث ذاتها لما سيصرح به من تعددها بحسب ذواتها التي هي الانظم المتعددة وينافي أيضاً ما سيأتي من حمل الوحدة على الكلام النفسي لا على الكتب (قوله من حيث النظم) يريد أنما تعددت ذواتها

جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية لا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظاهر وانما قال أنسب لانه يمكن توجيهه بالتوجيه الثاني بأن يقال معناه كما أن القرآن دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه يكون بعض السور أفضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه أصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض الكتب أفضل من بعض لكنه خلاف الظاهر (قوله يفهم منه ان المعراج الخ) وذلك لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلا أيضا مشهورا (قوله وماثبت بطريق الخ) يعني كون المعراج من السماء الى العلا أيضا مشهورا ليس مخالفا ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة أو الى العرش أو الى غير ذلك آحاد لان ماثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ماأتى به من الجنة أو الى العرش أو الى طرف العالم لا الى مطلق العلا حتى ينافيه (قوله وقد يجاب بأن المراد الخ) أى قد يجاب عن الاستدلال بالآية بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام لكن لا نسلم ان الآية نازلة في شأن المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار في غزوة بدر فانه عليه السلام رأى في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة في شأنه (قوله وقيل) أى في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد الرؤيا في المنام لكن المراد بالرؤيا انه سيدخل مكة فانه رآها قبل دخوله بناء على ماقال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الآية (قوله وقيل الخ) أى في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام وان الآية نازلة في شأن المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى بها تهكما واستهزاء بهم كما في قوله تعالى أين شركائي فان المشركين كانوا يسمون مايعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء أيضا بطريق المشاكلة لقولهم تهكما بهم واستهزاء (قوله والاولى ان يجاب الخ) انما كان أولى لانه قد وقع في بعض الروايات ماافتقد جسد محمد ليلة المعراج عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان أولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هنا لكن القول بتعددها من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال (قوله وفيه نظر بل هي سنة بضم الارهاص الخ) لم يجعل السحر داخلا لانه ليس من الخوارق على مامر في صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم أو الكافر والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة أو يكون وحينئذ اما مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة أولا وحينئذ لا يخلو اما ان يكون ظهر من النبي قبل دعواه فهو الارهاص أولا فهو الكرامة والثاني أعني الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج أولا فهو الاهانة (قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية الخ) يعني لا نسلم ان المدعي ليس الا ظهور أمر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعي ظهور أمر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعتزلة أيضا قائلون بها والا أى وان كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع أيضا يكون النزاع فيها لفظيا في مجرد التسمية فان أهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصا ولا يخفى فساد ذلك (قوله على ان سؤال ذكريا الخ) بحث على قوله بل لم يكن لزكريا علم بذلك وحاصله انا لا نسلم ذلك قولكم والا لما سأل بقوله أنى لك هذا قلنا يجوز أن يكون السؤال امتحانا لمريم وتفخيما بمعجزته (قوله اعلم ان بينا بالف الاشباع الخ) اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما أى مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك أى زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة أشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه المضاف اليه لانها انما تأتي للوقف أو زيدت ما الكافة في آخرها لانها تكف المقتضي عن الاقتضاء (قوله وهو من الظروف الزمانية الخ) فانه اذا زيدت في آخره الالف أو كف وأضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد مثلا:

(قوله من تلك الحيثية) يريد بها كونها كلام الله تعالى (قوله لكنه خلاف الظاهر) لاحتياجه الى تقدير دال (قوله من غير نص يدل عليه) ينافيه ماذكره بعض المحققين منهم. من قال المعراج معراجان مارواه مالك بن صعصعة وهو كان في اليقظة من الحطيم أو الحجر. وقد ورد فيه ذكر البراق وما رواه أبو ذر وكان في المنام من بيت أم هاني ولم يذكر فيه البراق (قوله على مامر في صدر الكتاب) قال المحشي الخيالي هناك والحق ان السحر ليس من الخوارق وان أطلق القوم عليه لانه مما يترتب على أسباب كلما باشرها أحد يخلقه الله عقيبه فيكون من ترتب الامور على أسبابها (قوله ولا يخفى فساد ذلك) فان المعتزلة ينكرون كرامات الاوليا وأهل السنة يثبتونها (قوله بمعني الفراق) يريد انه كان في الاصل كذلك ثم استعمل بمعني مكان الفراق أو زمانه وتعيين أحدهما موكول الى مناسبة المقام له كما يفصح عن ذلك قوله فتقدير جلست بينكما الخ (قوله أى مكان فراقكما) أي جلست مكانا انتما مفارقان عنه وهو

في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظروف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فما وقع في اللباب لكن قال الشارح الرضي يدخلان الماضي والمستقبل أيضاً وقال ابن مالك يلزمان الاضافة الى الجملة وما قيدها بالاسمية (قوله وفيهما معني المجازاة) أى في بينا وبينما معنى الشرط كما في اذا وهو تعليق أمر بآخر (قوله فان تجرد عن كلمتي المفاجأة الخ) أي ان تجرد جوابه عن كلمتي المفاجأة وهما اذ واذا كما في قول الاصمعي * فبينا نحن نرقبه أتانا * فهو العامل في بينا اذ لا مانع يمنعه عن العمل حينئذ فمعنى قولنا فبينا نحن نرقبه أتانا بين أوقات نحن نرقبه وان لم يكن تجرد أعن كلمتي المفاجأة فالعامل في بينا وبينما معنى المفاجأة الكائن في تينك الكلمتين أى كلمتي المفاجأة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذ واذا اليه وما في صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانهما لم يعهد كلمة واحدة بعض أجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك ما هو بمنزلتها في المعنى فمعنى قوله بينا رجل يسوق بقرة اذا التفت البقرة فاجأ زمان التفات البقرة بين أوقات رجل يسوق هكذا حققه في شرح اللباب ولعل هذا مبني على تجريد اذ واذا عن معنى الظرفية والا فلا يخلو اما أن يكونا ظرفي مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كأنه عامل في اذ واذا الا ان اذ واذا حينئذ غير مضاف اليه حتى يمتنع عمله فان ظرف المكان لا يضاف الى الجملة الا حيث أو ظرف الزمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون افعل واحد ظرفا الزمان والاحسن ما قال الشارح الرضي في بيان اعرابهما الحالي عند دخول اذ واذا في جوابهما ان اذ واذا ان كانا ظرفي مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان اذ واذا منصوبين في محل على انهما ظرف فالمكان له وبينا وبينما على انهما ظرف فالزمان له فتقدير بينا زيد قائم اذا رأى هذا أى هذا بين أوقات قيام زيد في ذلك المكان أى مكان قيامه وان كانا ظرفي زمان فهما مضافان يخرجان عن الظرفية مبتدأ ان خبرهما بينا وبينما فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين أوقات قيامه (قوله وهو مستحيل منه لانه متدين الخ) حتى لو ادعي الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة (قوله وقد سبق في صدر الكتاب الخ) اشارة الى دفع ما يقال كيف تكون الكرامة معجزة لنبيه لان المعجزة مأخوذة في مفهومها ان يكون مقرونا بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال (قوله ومثل هذا السوق الخ) هذا دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفي أفضلية أحد على أبي بكر لا نفي المساواة فلا يثبت أفضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضلية وان كان المنطوق لا يفي بذلك فانك اذا قلت لا رجل أفضل من زيد يفهم منه اثبات أفضلية زيد قطعاً (قوله يرد عليه انه ان اريد بعد موت الخ) يعني اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يفد التفضيل صريحاً على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم أو بعد بعثه وان أريد زمان بعثة النبي يفيد منطوقه تفضيله على النبي فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء أريد بعد موت النبي أو بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحاً على سائر الامم وفائدة التقييد يفيده صريحاً ومنطوقه ظاهر لا حاجة الى البيان (قوله وكذا ادريس والخضر والياس الخ) وانما كتفى الشارح بذكر عيسى لان حياته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه أحد بخلاف الثلاثة الباقية (قوله أى أكثر أهل السنة والجماعة الخ) انما فسر السلف بأكثر أهل السنة لئلا ينافي قول الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان (قوله اذ لا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى) وليس الاختصاص بكثير أسباب الثواب موجباً لزيادته قطعاً لان الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره (قوله وأما كثرة الفضائل فما يعلم الخ) هذا مخالف لما قال الآمدي انه قد يراد بالتفضيل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر واما بزيادته فيها ككونه اعلم مثلا وذلك أيضاً غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره له وبتقدير عدم المشاركة فقد

(قوله مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر) وههنا لو نرض ان العامل في بينا وبينما الجواب لزم كونهما مقدمين من وجه والتقدم الذكري الذى يستدعيه كون ذي الجواب مقدما على الجواب ومؤخرين من وجه هو كونهما معمولين للجواب المؤخر ولك أن نقول ذلك الجزء هو الجواب فمن وجه كونه عاملا في بينا وبينما يستدعي كونه تقدما عليهما ومن وجه كونه مضافا اليه لكلمتي المفاجأة يستدعي تأخره عنهما (قوله صريحاً على من مات قبل الخ) انما قال صريحاً لانه اذا أفاد التفضيل على من مات بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم استلزم ذلك تفضيله على من مات قبله بالطريق الاولى وذلك لان التفاضل الذى نحن بصدده انما هو التفاضل بين الخلفاء الاربعة وانهم أفضل الصحابة الاحياء بعد نبينا عليه الصلاة والسلام لما كثر من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم وفضائلهم والخلاف في تعيين أفضلهم وفي خلافتهم وأما فضله على التابعين فيفهم من فضله على الصحابة كذا قرره بعض

يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة أما الزيادة شرفا في نفسها أو لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى أيضاً (قوله والمشهور أن أبا بكر رضي الله عنه خطب الخ) يعني ان ما ذكره الشارح من ان اجماع الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم مخالف لما هو المشهور ان أبا بكر رضي الله تعالى عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح (قوله سقيفة بني ساعدة) في الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة (قوله بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه) متعلق بقوله بغوا يعني ان معاوية وأحزابه بغوا عن طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه وظن ان تأخير أمرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة وتعرض الدماء للسفك وظن علي رضي الله عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب أمر الامامة لا يكون أصوب في بدايتها فرأى التأخير أصوب بحسبها (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أي يحتمل أن يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء وهو أن لا يقع فيها فتور وامارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من المخالفة أولا فبين جواب الشارح والمحشي فرق ظاهر فاذ كره الفاضل المحشي هذا المعنى ليس مغاير الما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب أولى من جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما فانه خالف معهما أهل البغي فكيف يصح ان الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة ثلاثون سنة وأيضاً حصر الخلافة الكاملة في ثلاثين لا يقتضي أن يكون بعدها ملكا وامارة بل خلافة غير كاملة (قوله فان وجوب المعرفة يقتضي الخ) فيه بحث لانه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام لا على وجوب نصبه (قوله وهذه الادلة) أي قوله لقوله عليه الصلاة والسلام وقوله ولان الامة قد جعلوا الخ وقوله ولان كثيراً من الواجبات (قوله فليطلان قاعدة الوجوب) متعلق بقوله لا على الله أصلا وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا (قوله وقد يقال المراد بالامام الخ) أي المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه الصلاة والسلام كما في قوله تعالى * اني جاعلك للناس اماما * أي نبياً فالمعنى من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا اشكال (قوله والمعصية ضلالة) أي انما كان عصيان الامة كلهم باطلا لانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الضلالة (قوله وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية الخ) حاصله تخصيص الحديث بأن المراد من مات ولم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية أيضاً (قوله ان قلت حقيقة العصمة على ماذكر الخ) يعني ان العصمة على ما ذكره الشارح عدم خلق الله الذنب وعدم خلق الذنب يقتضي وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنباً فكيف لا يكون ظالماً وأنت تعلم ان هذا الاعتراض عالا ورود له لان الظلم على ما قرره المجيب أخص من المعصية لانه المعصية المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصياً مذنباً أن يكون ظالماً اللهم الا أن يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم أخص من المعصية بناء على ما اشتهر من أن الظلم وضع شيء في غير محله (قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة الخ) يعني التعريف الذي ذكره الشارح ههنا تعريف بالغاية وأما تعريفها الحقيقي على ماذكره في شرح المقاصد فهو أنها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وليس يلزم أن من ليس له تلك الملكة أن يكون عاصياً بالفعل لجواز أن يكون له ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه دائماً فغير المعصوم لا يلزم أن يكون عاصيا حتى يكون ظالماً ولا يخفى عليك أن حمل قوله حقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى الخ على أن غاية العصمة وما لها ذلك ينافيه اتيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة تقال على الملكة التي هي مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار أيضاً والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه (قوله ثم ان الظالم الخ) جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير أن يكون حقيقة العصمة عدم خلق الذنب لا يلزم أن يكون

(قوله فوق ظاهر) انمدار جواب الشارح على اعتبار كون الخلافة كاملة غير مشوبة بشيء من المخالفة وعلى كون تلك الخلافة أيضاً متصلة متلاحقة على مايدل عليه قوله وبعدها فقد تكون وقد لا تكون ومدار جواب المحشي على مجرد اعتبار التالي والاتصال بدون اعتبار كونها كاملة هذا وأنت تعلم أن الجزء ليس مغايراً للكل فوهمية عدم مغايرة هذا المعنى لما ذكره الشارح وهم (قوله فلا اشكال) أي بعدم دلالة الحديث على المطلوب وهو المذكور بقوله السابق فيه بحث لانه بظاهره يدل الخ (قوله فلا تدافع بين كلاميه) لكن حينئذ يندفع الجواب المذكور بقوله قلت قوله حقيقة العصمة الخ وحمل العصمة في قوله فغير المعصوم على المعنى الذي ذكره في شرح المقاصد لا يكاد يفهم فالتعديل للجواب حينئذ ماذكره المولى المحشي في الحاشية السابقة أو على ما يأتي من المحشي الخيالي

غير المعصوم ظالماً لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم أخص من المعصية لانه التعدي على الغير فليس كل معصية ظلماً حتى يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدي على نفسه كما في وصف المؤدى بالظلم على نفسه (قوله وقد يجاب الخ) أي وقد يجاب عن احتجاج المخالف بقوله تعالى * لا ينال عهدي الظالمين * ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو رأي أكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما * فان امامته بالنبوة لا بالرئاسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن الظاهر (قوله وقد يجاب بأن معنى جعل الامامة شورى الخ) يعني ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل اقامة أمر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات مشورة بين ستة ويؤيده ما في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فيعينوا للامامة أصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال في تفسير شورى لا ينفردون بأمر اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح (قوله وهو أمر آني ابتداء زماني بقاء هذا الدفع) ما يقال ان الآية انما تدل على نفي الوصول وهو أمر آني لا بقاء له فيدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقائه له حتى يدل على انعزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آني ابتداء زماني بقاء فان الشيء اذا وصل بشيء يكون حدوث ذلك الوصول في الآن ويكون ذلك الوصول باقياً الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدي الظالمين ابتداء وبقاء فيدل على الانعزال قطعاً (قوله لانا نقول الوصول الخ) حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول أمر آني والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء (قوله على ان صيغ الافعال) أي على انا لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانعزال أيضاً (قوله يرد عليه ان أريد بالعصمة الخ) يعني ان أريد بالعصمة في قوله ولان العصمة ليست بشرط ملكة الاجتناب تسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب أعني استلزام الدليل للمدعى غير تام اذ المطابق انه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان أريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكنا نمنع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء وقوله قالوا الخ تأييد لاشتراط عدم الفسق (قوله اعلم ان مباحث الامامة الخ) مقصود المحشي دفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بأفعال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم أم لا فكيف عدها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله هو مكيال مخصوص الخ) أي النصيف مكيال مخصوص أصغر من المد فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى أحدهم وقد يجيء النصيف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع للمد وهو ظاهر ومعنى الحديث لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ ثوابه ثواب انفاق أحد من أصحابي مدا ولا نصفه وذلك لان انفاقهم كان في الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي عليه السلام وحمايته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام (قوله أي فأحبهم بحبي) اشارة الى أن الجار متعلق بما بعده دون المعنى المصدري والى ان الحب بمعنى المحبة والباء في بحبي صلة وأداة للفعل مكملة له وهو أحد معاني الباء على ما في شرح المصباح وليست للسببية والالصاق على ما قاله الفاضل المحشي لفوات المعنى الذي ذكره المحشي بقوله يعني ان المحبة المتعلقة الخ (قوله والفروج على السروج) الفروج جمع فرج والمراد ذوي الفرج أعني المرأة والسروج جمع السرج وفي الحديث لعن الله الفروج على السروج (قوله يدل على انه المناط) فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين في الاصول (قوله اعلم ان اللفظ انما ظهر المراد منه الخ) مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فان قوله يوم القيامة سد باب النسخ ومثال المفسر قوله تعالى * قاتلوا المشركين كافة * فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل

(قوله كما في وصف المؤدى الخ) أي كما يقال من يؤذي المسلمين فهو ظالم لنفسه وليس الظلم لنفسه مختصاً به بل يوجد بأي ذنب صدر منه فالكلام المذكور لمجرد تصوير تقييد الظلم بقيد نفسه (قوله ولا تدل على نفي بقائه) فيجوز أن لا يكون الشخص ظالما وفاسقاً فيصل اليه عهد الامامة وبعد صيرورته فاسقاً لا ينعزل اذ لا تدل الآية على عدم بقاء الوصول بعد حدوثه بل انما تدل على عدم حدوثه أولا لكون الوصول آنيا حادثاً في الآن (قوله وحاصل الدفع الخ) وذلك ان الوصول كما يطلق على الوصول الآني الذي يحدث في آن الوصول كذلك يطلق على الوصول الباقي زمانين أو أكثر والآية تدل على نفي مطلق الوصول فتدل على العزل بالفسق (قوله راجع الى أحدهم) اذ لا معنى لنسبة ذلك المكيال المخصوص الى المد بخلاف نسبته الى الاحد فان معناها المكيال الذي يكيل به ذلك الاحد ما أراد أن يكيله (قوله بمعنى النصف) كالبشير بمعنى النشر (قوله لفوات المعنى الذي ذكره الخ) وذلك لان للمعنى الذي

النسخ لكونه حكماً شرعيا ومثال النص قوله تعالى * مثنى وثلاث ورباع * فانه سيق لبيان العدد فهو نص فيه وظاهر في حل النكاح لانه قد علم الحل من آية أخرى أعني قوله تعالى * وأحل لكم ماوراء ذلكم * ومثال الخفي قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما * فانه قد خفي في النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى * وان كنتم جنباً فاطهروا * فانه وقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فألحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا أولى من العكس لان قوله تعالى * وان كنتم جنباً فاطهروا * بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالى * وحرم الربا * لان الربا في اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد أي فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علته ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال المتشابه المقطعات في أوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا في التوضيح (قوله ولم يكن المستحل الخ) يعني ان تكفير هذا متصور بوجهين أحدهما أن لا يكون مؤولا أصلا أو يكون مؤولا ولكن في ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين يكفر (قوله فتأويل الفلاسفة الخ) أي اذا كان عدم التكفير مشروطا بأن لا يكون مستحله مؤولا في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة والنار والتنعيم والتعذيب لا يدفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتأويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر (قوله هذا في غير الاجماع الخ) يعني كون استحلال المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة وأما كفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف قال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعا ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره (قوله أي على تقدير كون الجازم عاصيا) أعاقيد بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم أن يكون المعتزلي مطيعاً أو عاصياً كافرا لانه اما آمن أو يائس (قوله معنى هذه القاعدة الخ) دفع لما يقال ان من واظب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم أن لا يكفر لانه من أهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقييد لان أهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من أهل القبلة (قوله ثم ان هذه القاعدة الخ) المقصود دفع ماذكره الشارح قياساً في قوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن وأمثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري وتابعه أكثر الفقهاء وهو المروي في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا نكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا احتياج الى الجمع (قوله اي اطلاعه الخ) يعني ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة أو بواسطة القاء الجن (قوله والمعنى ان له تعلقا وقربا الخ) أي معنى انه له مس من الجن ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملامسة (قوله رئي فعيل) من رأى يرى فهو رئي بمعنى فاعل فالمعني ان له تعلقا وقربا من الجن (قوله وتابعة اسم لفريق من الجن) والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية (قوله وغوره الى قعر الارض) غار الماء يغور غورا أي سفل في الارض (قوله بضم الفاء اسم كالفتوى ومعناه) اذ هو ما أفتى به الفقيه وقد تفتح الفاء (قوله فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة) ومن هذا يعلم ان حكم سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد لعدم سن الوحي (قوله ثم يرادون) أي يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم الى صاحبه (قوله فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت) ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد والا لما جاز له الرجوع

(قوله ليصح ترتب قوله الخ) يريد أن قوله آمن فيما بعد ناظر الى قوله مطيعاً وقوله يائس ناظر الى قوله عاصياً وقد حمل اليأس ههنا أي في قوله الجزم بأن العاصي يكون في النار على الجزم وحمل الامن على الجزم أيضاً فيجب أن يكون الجزم والعصيان واليأس صفات قائمة بذات واحدة وكذا يجب أن يكون الجزم والامن والطاعة صفات أيضاً لشيء واحد فيكون الجازم والعاصي واليائس واحداً وكذا الجازم والمطيع والآمن (قوله لان أهل القبلة هم الخ) ان اراد انهم هم أولئك بحسب المعنى اللغوي لأهل القبلة فظاهر المنع وان أراد انهم كذلك بحسب المعنى الاصطلاحي فسلم لكن لابد من اثبات كون ذلك معنى اصطلاحياً للفظ أهل القبلة بالنقل والظاهر عدمه

عنه ولما جاز لسليمان خلافه (قوله واعترض على هذا الدليل الخ) يعني لانسلم انه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لانه يجوز أن يكون تخصيصه عليه السلام بالذكر لكون مافهمه أحق وأفضل وان كان مافهمه داود عليه السلام أيضا حقا يشعر بذلك قوله غير هذا أوفق بصيغة التفضيل فكأنه قال هذا حق لكن غيره أحق يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمور الدين وأما اعتراض سليمان عليه السلام فمبني على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم (قوله اعترض عليه بأن الاجماع الخ) يعني ان الاجماع بأن الثابت بالنص واحد انما هو فيما ثبت به صريحا وهو في غير الاجتهادات والبحث في الاجتهاديات الثابتة حكما بالنص ومعنى فلا يستلزم الدليل المطلق لعدم تكرر الاوسط اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ماهو ثابت بالنص صريحا فهو واحد (قوله على ان القياس الخ) أي على انا لانسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بأن كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل (قوله اعترض عليه بأنه ان أريد الخ) يعني ان أريد انه لاتفرقة في العمومات الواردة انه لافرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادي فمسلم لكنه لايثبت المطلوب اذ المدعي ان الحق في الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو انتفت التفرقة بين الاشخاص فيها وان أريد انه لاتفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان اجتهاديا أو غيره فممنوع بل هو أول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب أن يقال لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد سيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مجتهد معين من المجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه أحدهما باباحة النبيذ والآخر والآخر بحرمته ولم يترجح أحدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما وأيضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا لمقلد اذا صار مجتهدا (قوله الوجهان الاولان يفيدان الخ) يعني ان الوجهين الاولين وان كان يفهم منهما صريحا تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلا بناء على انه لاقائل بالفضل بين آدم وغيره من الرسل لكن لايفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة (قوله فاما ان يخص الخ) يعني أن تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الاية بوجهين اما أن يخص من الآل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء أو يكون المراد هو الرسل من أولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة واما بأن يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ماسوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لايثبت المدعى ويمكن أن يقال ان مقصود الشارح رحمه الله ان الاية على عمومها باق ولا يخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذى أورده المحشي (قوله لكن الثاني أولى) يعني أن تخصيص العالمين أولى من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الي التخصيص انما حصل بسببه (قوله وقد قال عليه السلام أفضل الاعمال أحمزها) وفي حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان احسن الاعمال أحمزها أى أمتنها وأقواها كذا في الصحاح (قوله وبه يظهر ان هذا الوجه أيضا يفيد الخ) لايخفى عليك ان المنع الذى ذكره متجه في عامة الملك بالنسبة على عامة البشر أعني أتقياء المؤمنين فيتم الدليل على عمومه*

هذا نهاية ما أردنا ايراده في هذا الكتاب * مستعينا بالملك الوهاب * وعليه التكلان في كل باب *

والحمد لله على الانعام * والصلاة على سيدنا محمد خير الانام * وعلى آله وأصحابه الكرام

تم بحمده تعالى بمعرفة طابعه (فرج الله زكي الكردي) بمطبعته

في سنة ١٣٣٢ هجريه بعد السعي الكلي في تصحيحه وتنقيحه

(قوله ولم يترجح أحدهما عنده) أشار بذلك الى أن العامي له الترجيح اذ الشخص اذا سمع قول مجتهدين يظن غالبا ان قول احدهما أقوي عنده ولو كان عاميا وحينئذ يجب العمل بقوله لابقول الآخر صرح به (أى بأن للعامى الترجيح) الشيخ ابن حجر في التحفة (قوله اذا صار مجتهدا) فانه اذا بقي اجتهاد المجتهد الذى قلده المقلد الذى صار بعد ذلك مجتهدا لزم اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد وكلاهما باطل (قوله جميع العالمين) الذى من جملته رسل الملائكة فيفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة الذي هو شق من المدعي (قوله من هذا الحكم) وهو تفضيل جميع الناس على جميع العالم الذى هو لازم عموم التخصيص مطلقا أي في الآل وفي العالمين والحاصل ان مراد الشارح التخصيص من الحكم المذكور لا التخصيص من الآل أو من العالمين كما مشي عليه المحشي الخيالي فترتب عليه الاعتراض على الشارح ولكن هنا آخر التحرير والتحبير في هذا التقرير الخطير ومن الله تعالى نستمد المعونة في المبدأ والمصير فهو